

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 93
ΤΕΥΧΟΣ 833
ΜΑΡΤΙΟΣ - ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2010

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
Πρωτοπρεσβύτερος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΤΑΜΚΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 20 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011-3010

Ἀριθμ. Πρωτ. 139

+ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ

ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ,
ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩ ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ,
ΧΑΡΙΣ ΕΙΗ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ
ΚΑΙ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, ΠΑΡ' ΗΜΩΝ ΔΕ
ΕΥΧΗ, ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΩΡΗΣΙΣ

Λόγος Κατηχητήριος ἐπί τῇ ἐνάρξει τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς τοῦ σωτηρίου ἔτους 2010

Ἀδελφοὶ καὶ τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά,

Ἀπὸ αὔριον εἰσερχόμεθα εἰς τὸ στάδιον τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Εἰς τὸν Κατανυκτικὸν Ἑσπερινὸν τῆς Συγγνώμης ποὺ θὰ ψαλῇ ἀπόψε, θὰ ἀκούσωμεν τὸν ἱερὸν ὑμνογράφον νὰ μᾶς προτρέπῃ: «Τὸν τῆς νηστείας καιρὸν φαιδρῶς ἀπαρξώμεθα, πρὸς ἀγῶνας πνευματικοὺς ἑαυτοὺς ὑποβάλλοντες», προετοιμαζόμενοι διὰ τὴν ὑποδοχὴν τοῦ Ἀχράντου Πάθους καὶ τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως τοῦ Θεανθρώπου Κυρίου μας. Ζητεῖται, λοιπόν, κατ᾽ ἀρχὴν διάθεσις χαρούμενη, διὰ νὰ ἀποδυθῶμεν ἐπιτυχῶς εἰς τοὺς πνευματικοὺς ἀγῶνας τῆς κατανυκτικῆς περιόδου τῶν καθαρμῶν καὶ τῶν ἀναβάσεων. Ἡ νηστεία, ἡ ἐγκράτεια, ἡ λιτότης, ὁ περιορισμὸς τῶν ἐπιθυμιῶν, ἡ πυκνὴ προσευχή, ἡ ἐξομολόγησις καὶ τὰ λοιπὰ στοιχεῖα ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν περίοδον τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, εἰς οὐδεμίαν περίπτωσιν πρέπει νὰ ἐκλαμβάνωνται ὡς ἐπαχθῆ καθήκοντα, ὡς βάρη ἀσήκωτα ἢ ὡς ἔργα καταναγκαστικὰ ποὺ φέρουν ἀθυμίαν καὶ κατήφειαν! Οἱ ἰατροὶ ὅταν συνιστοῦν δίαιταν ἢ γυμναστικὴν

ἢ ἄλλας ἀσκήσεις, ἀναγκαίας διὰ τὴν ψυχοσωματικὴν ὑγιείαν καὶ εὐρωστίαν, τὸ πρῶτον ποὺ ζητοῦν, ὡς ἀπαραίτητον προϋπόθεσιν ἐπιτυχίας, εἶναι ἡ εὐχάριστος ψυχικὴ διάθεσις τοῦ ἐνδιαφερομένου, τὸ χαμόγελον, καὶ ἡ ἐλπιδοφόρος θετικὴ σκέψις! Ἀνάλογα ἰσχύουν καὶ διὰ τὸ ἅγιον στάδιον τῶν Νηστειῶν ποὺ ἀνοίγεται ἐνώπιόν μας. Τὴν Μεγάλην Τεσσαρακοστὴν πρέπει νὰ τὴν βλέπωμεν ὡς πολύτιμον θεῖον χάρισμα! Ὡς τὴν μεγάλην ὥραν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, ποὺ θέλει νὰ μᾶς ἀποτραβήξῃ ἀπὸ τὰ ὑλώδη, χαμαίζηλα καὶ ἀποπνέοντα θάνατον, καὶ νὰ μᾶς ἀνεβάσῃ ὑψηλότερα, εἰς τὴν πλήρη ὑγείας καὶ ζωῆς σφαῖραν τοῦ πνεύματος! Ὡς τὴν μεγάλην εὐκαιρίαν ποὺ μᾶς δίδεται διὰ νὰ ἀποτοξινώσωμεν τὴν ψυχὴν ἀπὸ κάθε πάθος καὶ νὰ ἀπαλλάξωμεν τὸ σῶμα ἀπὸ ὅ,τι περιττόν, ἐπιζήμιον καὶ θανάσιμον! Ἐπομένως, ὡς μίαν πολὺ μεγάλην ἀγαλλίασιν καὶ χαράν μας. Ἀληθινὴν ἑορτὴν καὶ εὐφροσύνην!

Ἀλλὰ ἡ νηστεία, ἀγαπητοί, τὴν ὁποίαν ζητεῖ ἀπὸ τὰ τέκνα της ἡ Ἐκκλησία, ἡ ἐγκράτεια, ἡ λιτότης, ὁ περιορισμὸς τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἀπολαύσεων καὶ τῶν συναφῶν περιττῶν ἐξόδων, ἀποτελοῦν, κυριολεκτικῶς, σωτήριον συνταγὴν εἰδικῶς ἐφέτος, ποὺ ἔχει ἐκσπάσει ἡ μεγάλη παγκόσμιος οἰκονομικὴ κρίσις, ἡ ὁποία ἐγκυμονεῖ ἄμεσον κίνδυνον χρεωκοπίας ὄχι μόνον «νοικοκυριῶν» καὶ ἐπιχειρήσεων, ἀλλὰ καὶ χωρῶν ὁλοκλήρων ἀνὰ πᾶσαν τὴν ὑφήλιον, μὲ συνακόλουθον ὀλέθριον ἀποτέλεσμα τὴν κατακόρυφον αὔξησιν τῆς ἀνεργίας, τὴν δημιουργίαν ὁλοκλήρων στρατιῶν νεοπτώχων, τὴν ἀπόγνωσιν, τὴν ἔκρηξιν κοινωνικῶν ἀναστατώσεων, τὴν αὔξησιν τῆς ἐγκληματικότητος καὶ ἄλλα χειρότερα τούτων. Ἡ Μεγάλη Τεσσαρακοστὴ μᾶς διδάσκει νὰ πορευώμεθα καθημερινῶς μὲ ὀλιγώτερα, χωρὶς τὴν ὕβριν τῆς ὑπερβολῆς, τῆς σπατάλης καὶ τῆς ἐπιδείξεως! Νὰ ἀπεμπολοῦμεν τὴν πλεονεξίαν, νὰ ἀγνοοῦμεν τὰς προκλήσεις τῆς διαφημίσεως, ἡ ὁποία προβάλλει διαρκῶς νέας ψευδεῖς ἀνάγκας, καὶ νὰ περιοριζώμεθα εἰς τὰ ἀπολύτως ἀπαραίτητα καὶ ἀναγκαῖα, μὲ ἀξιοπρεπῆ ἠθελημένην λιτότητα! Νὰ μὴ εἴμεθα καταναλωτικὴ ἀγέλη βουλιμικῶν, ἀπερισκέπτων καὶ ἀκάρδων ἀτόμων, ἀλλὰ κοινωνία εὐαισθήτων προσώπων, δίδοντες ἐν ἀγάπῃ τόπον καὶ χεῖρα βοηθείας εἰς τὸν ἄλλον, τὸν «πλησίον» μας, ποὺ ὑστερεῖται καὶ δυσπραγεῖ! Μᾶς διδάσκει ἀκόμη τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν ἐγκαρτέρησιν εἰς τὴν μικρὰν ἢ μεγαλυτέραν στέρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ταυτόχρονον ἐκζήτησιν τῆς βοηθείας καὶ τοῦ ἐλέους τοῦ Θεοῦ, μὲ πολλὴν ἐμπιστοσύνην εἰς τὴν φιλόστοργον πρόνοιάν Του! Ἔτσι θέλει τὴν Τεσσαρακοστὴν ὁ Χριστός! Ἔτσι τὴν ἐβίωσαν ὅλοι οἱ Ἅγιοι! Ἔτσι ἠγωνίσθησαν τὸν ἀγῶνα της οἱ εὐσεβεῖς πατέρες μας! Ἔτσι τὴν ἐγνώρισε παλαιόθεν τὸ Γένος μας! Ἔτσι τὴν προβάλλει καὶ τὴν κηρύσσει πάντοτε, καὶ ὅλως ἰδιαιτέρως εἰς τὴν παροῦσαν

δύσκολον διεθνῆ συγκυρίαν, ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει πολύπειρος καὶ ἀδιαλείπτως νήφουσα Μήτηρ Ἐκκλησία!

Ταῦτα ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ Φαναρίου ἐν ἀγάπῃ Χριστοῦ καὶ αἰσθήματι εὐθύνης λέγοντες καὶ κηρύσσοντες, εὐχόμεθα πατρικῶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ καὶ καλῇ καρποφορίᾳ τὸ ἀρχόμενον ἅγιον στάδιον!

Ἁγία καὶ Μεγάλη Τεσσαρακοστή, βι´
+ Ὁ Κωνσταντινουπόλεως Βαρθολομαῖος
διάπυρος πρὸς Θεὸν εὐχέτης πάντων ὑμῶν

Ἀριθμ. Πρωτ. 316

Πατριαρχικὴ Ἀπόδειξις ἐπὶ τῷ Ἁγίῳ Πάσχα

+ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ

ΕΛΕΩι ΘΕΟΥ
ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ - ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ
ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩι ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ
ΧΑΡΙΝ, ΕΙΡΗΝΗΝ ΚΑΙ ΕΛΕΟΣ
ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝΔΟΞΩΣ ΑΝΑΣΤΑΝΤΟΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ
* * *

Ἀδελφοὶ καὶ τέκνα ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά,

Χριστὸς ἀνέστη!

Εὐφρόσυνος καὶ φωτεινὴ ἀνέτειλε καὶ πάλιν ἡ ἁγία ἡμέρα τοῦ Πάσχα καὶ σκορπίζει χαράν, παρηγορίαν, ἀγαλλίασιν καὶ βεβαίαν ἐλπίδα ζωῆς εἰς ὅλους τοὺς πιστούς, παρὰ τὴν ἐπικρατοῦσαν ἀνὰ τὸν κόσμον βαρεῖαν ἀτμόσφαιραν ἐξ αἰτίας τῆς πολυδιαστάτου κρίσεως, μὲ ὅλας τὰς γνωστὰς ὀδυνηρὰς ἐπιπτώσεις της εἰς τὸν καθημερινὸν βίον τῆς ἀνθρωπότητος.

Ἀνέστη ἐκ τοῦ Τάφου ὁ Χριστός, ὁ Θεάνθρωπος, καὶ μαζί Του ἀνέστη ὁ ἄνθρωπος! Ἡ καταδυναστεία τοῦ θανάτου ἀποτελεῖ παρελθόν. Ἡ ἀπελπισία τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ ᾅδου παρῆλθεν ἀνεπιστρεπτί. Ὁ μόνος Ἰσχυρὸς καὶ Χορηγὸς τῆς ζωῆς, ἀφοῦ ἀνέλαβεν ἐθελουσίως διὰ τῆς Ἐνσαρκώσεώς Του ὅλην τὴν δυστυχίαν τῆς φύσεώς μας καὶ τὸ ἴδιον τὸ κεφάλαιόν της, τὸν θάνατον, ἤδη «τὸν ᾅδην ἐνέκρωσε τῇ ἀστραπῇ τῆς Θεότητος» καὶ ἐχάρισεν εἰς τὸν ἄνθρωπον ζωὴν καὶ «περισσὸν» ζωῆς.

Αὐτὴν τὴν περίσσειαν ζωῆς, τὴν ὁποίαν ὁ Ἀναστὰς ἐχάρισεν εἰς ἡμᾶς, δὲν παύει νὰ συκοφαντῇ καὶ νὰ διαβάλῃ πάντοτε μὲ συνέπειαν πρὸς τὸ ὄνομά του ὁ διάβολος, καίτοι ἀπονευρωμένος πλέον καὶ ἐντελῶς ἀνίσχυρος καὶ καταγέλαστος. Τὴν συκοφαντεῖ

μὲ τὴν εἰς τὸν κόσμον ἐπικρατοῦσαν ἀκόμη «ὕβριν», τόσον ἔναντι τοῦ Θεοῦ, ὅσον καὶ ἔναντι τοῦ συνανθρώπου καὶ τῆς ὅλης κτίσεως. Τὴν διαβάλλει μὲ τὴν εἰσέτι ὑφισταμένην ἐντὸς ἡμῶν «ἀρχαίαν σκωρίαν» τῆς ἁμαρτητικῆς ροπῆς, τὴν ὁποίαν καταλλήλως πάντοτε ἐκμεταλλεύεται, προσπαθῶν νὰ μᾶς παγιδεύσῃ εἴτε εἰς τὴν ἔμπρακτον ἁμαρτίαν, εἴτε εἰς τὴν περὶ τὴν πίστιν πλάνην. Ἡ «ὕβρις» εἶναι ἀπότοκον τῆς «σκωρίας» ἐκείνης καὶ ἀμφότεραι συναποτελοῦν τὸ ἀπαίσιον ζεῦγος τῶν εὐθυνομένων διὰ τὴν διατάραξιν τῶν σχέσεών μας πρὸς ἑαυτούς, πρὸς ἀλλήλους, πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς ὅλην τὴν Δημιουργίαν. Εἶναι, κατὰ ταῦτα, ἀδήριτος ἀνάγκη νὰ ἀποκαθάρωμεν τὴν σκωρίαν ἐκείνην μετὰ πάσης προσοχῆς καὶ ἐπιμελείας, ὥστε νὰ λάμψῃ ἄπλετον τὸ ζωοποιὸν φῶς τοῦ Ἀναστάντος Χριστοῦ εἰς τὸν νοῦν, εἰς τὴν ψυχὴν καὶ εἰς τὸ σῶμα μας, νὰ ἀπομακρύνῃ τὸ σκότος τῆς ὕβρεως καὶ νὰ ἐκχυθῇ τὸ «περισσὸν» τῆς ζωῆς εἰς τὸν κόσμον ὅλον. Τοῦτο δὲν δύναται νὰ ἐπιτευχθῇ οὔτε διὰ τῆς φιλοσοφίας, οὔτε διὰ τῆς ἐπιστήμης, οὔτε διὰ τῆς τέχνης, οὔτε διὰ τῆς τεχνικῆς, οὔτε διά τινος ἰδεολογίας, εἰ μὴ μόνον διὰ τῆς πίστεως εἰς τὸν μέχρι Παθῶν καὶ Σταυροῦ καὶ Τάφου καὶ ταμείων τοῦ ᾅδου συγκαταβάντα καὶ ἐκ νεκρῶν Ἀναστάντα Θεάνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐκφραζομένης διὰ μυστηριακῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καὶ ἐμπόνου καὶ συστηματικοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνος. Ἡ Ἐκκλησία, ὡς τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ζῇ ἀδιαλείπτως καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τὸ θαῦμα τῆς Ἀναστάσεως, καὶ διὰ τῶν ἁγίων Μυστηρίων της, τῆς Θεολογίας καὶ τῆς πρακτικῆς διδασκαλίας της, μᾶς δίδει τὴν δυνατότητα νὰ μεταλάβωμεν τοῦ θαύματος, νὰ μετάσχωμεν τῆς νίκης κατὰ τοῦ θανάτου, νὰ γίνωμεν τέκνα φωτόμορφα τῆς Ἀναστάσεως καὶ ἀληθῶς «θείας κοινωνοὶ φύσεως», ὅπως συνέβη καὶ συμβαίνει μὲ ὅλους τοὺς Ἁγίους. Ἡ εἰς τὰ βάθη τῆς καρδίας ἡμῶν φυομένη κακοβότανος καὶ ἀκανθηρὰ δέσμη τῶν παθῶν, ἡ λιπαινομένη ἐκ τῆς σκωρίας τοῦ ἐν ἡμῖν «παλαιοῦ ἀνθρώπου», εἶναι ἐπάναγκες νὰ μεταμορφωθῇ τὸ συντομώτερον ἐν Χριστῷ, διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ χάριν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν περὶ ἡμᾶς ζωντανῶν εἰκόνων Του, δηλ. τῶν συνανθρώπων μας, εἰς ἀνθοδέσμην ἀρετῶν, ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης. Οὕτω, ὁ ἱερὸς ὑμνογράφος ἐπικαίρως ψάλλει: «Δικαιοσύνης ἐσθῆτα περιβαλλόμενοι λευκὴν ὑπὲρ χιόνα, τῇ παρούσῃ τοῦ Πάσχα ἡμέρᾳ εὐφρανθῶμεν, ἐν ᾗ ὁ Χριστός, δικαιοσύνης ὡς ἥλιος ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνατείλας, πάντας ἡμᾶς ἀφθαρσίᾳ κατεφαίδρυνεν». Τὸ λευκὸν ἔνδυμα τῆς δικαιοσύνης μᾶς ἐδόθη συμβολικῶς κατὰ τὸ ἅγιον Βάπτισμα καὶ καλούμεθα διὰ τῆς διαρκοῦς μετανοίας, τῶν χαροποιῶν δακρύων, τῆς ἀδιαλείπτου προσευχῆς, τοῦ περιορισμοῦ τῶν ἐπιθυμιῶν, τῆς ὑπομονῆς εἰς τὰ ὀδυνηρὰ τοῦ βίου καὶ τῆς ἀνυποχωρήτου προσπαθείας πρὸς πρακτικὴν ἐφαρμογὴν πασῶν τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ καὶ μάλιστα

τῆς κεφαλαιώδους ἐντολῆς τῆς ἀγάπης, νὰ τὸ ἀνακαθάρωμεν, μετέχοντες οὕτως εἰς τὴν σταυρικὴν κένωσιν τοῦ Θεανθρώπου, ὥστε νὰ ἔλθῃ ἡ πασχάλιος εὐφροσύνη, τὸ φαιδρὸν ἀναστάσιμον φῶς καὶ ἡ σωτηρία εἰς τὴν ζωὴν μας καὶ εἰς τὸν περὶ ἡμᾶς κόσμον.

Ταῦτα ἀπὸ τοῦ πάντοτε ἐν τῇ δοκιμασίᾳ τῆς Μεγάλης Παρασκευῆς, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ φωτὶ καὶ τῇ χαροποιῷ ἐμπειρίᾳ τῆς Ἀναστάσεως, ὑπάρχοντος Φαναρίου ἑορτίως γράφοντες καὶ τὴν στοργὴν τῆς Μητρὸς Ἐκκλησίας διερμηνεύοντες, εὐχόμεθα ὁλοψύχως πᾶσαν παρὰ τοῦ ἐκ νεκρῶν Ἀναστάντος Ἀρχηγοῦ τῆς Ζωῆς σωτήριον δωρεὰν καὶ πασχάλιον εὐλογίαν.

Ἅγιον Πάσχα 2010

+ Ὁ Κωνσταντινουπόλεως Βαρθολομαῖος
διάπυρος πρός Χριστόν Ἀναστάντα εὐχέτης πάντων ὑμῶν

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΠΑΣΧΑ 2010
4η Ἀπριλίου

Ἀριθμ. πρωτ.: 202.-

ΠΑΣΧΑΛΙΟΣ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ

Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΑΝΘΙΜΟΣ

Πρὸς τὸν
Ἱερὸ Κλῆρο καὶ τὸν Εὐσεβῆ Λαό,

Ἀδελφοί μου καὶ παιδιά μου
Χριστὸς Ἀνέστη - Χαίρετε.

Στὴν κορυφὴ τοῦ ἑορτολογικοῦ κύκλου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μας ἡ Λαμπροφόρος Πασχαλινὴ Πανήγυρις καταυγάζει τὶς ψυχὲς τῶν Χριστιανῶν μὲ τὸ ἀνέσπερο Φῶς, ποὺ ἀνέτειλε ἀπὸ τὸν κενὸ Πανάγιο Τάφο. Ἐμπρὸς στὸν Πανάγιο Τάφο ἔφθασαν ἀπὸ εὐλάβεια, πίστη καὶ ἀφοσίωση πρὸς τὸν Ἰησοῦ Χριστὸ οἱ τρεῖς Μυροφόρες γυναῖκες. Ὅπως δὲ σημειώνει ὁ ἱερὸς Εὐαγγελιστὴς στὸ ἀναγινωσκόμενο κατὰ τὴν τελετὴ τῆς Ἀναστάσεως Εὐαγγέλιο, ἀπὸ τὴν θέα τοῦ κενοῦ Μνημείου καὶ ἀπὸ τὸ ἄκουσμα τοῦ ἀγγελικοῦ ἀγγέλματος «εἶχεν αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις». (Μάρκ.ιστ΄8).

Αἴσθημα τρόμου κατέλαβε τὶς Μυροφόρες. Κενὸς ὁ Τάφος. Καὶ ἡ ἀγγελικὴ πληροφορία δυσερμήνευτος καὶ ἀπροσδόκητος. Ἀλλὰ ὁ λαμπροστόλιστος ἀγγελιαφόρος τοῦ Οὐρανοῦ, τὸ ἐλπιδοφόρο φῶς τοῦ Μνημείου καὶ ἡ ἀνείπωτη χαρὰ ἀπὸ τὸ συνταρακτικὸ ἀναστάσιμο θαῦμα, προσέθεσαν στὶς ψυχές τους τὸ αἴσθημα τῆς ἐκστάσεως. Εὐθὺς μετὰ τὴν διαπίστωση τοῦ «ἀποκεκυλισμένου λίθου» καὶ τὶς ἀγγελικὲς διαβεβαιώσεις δὲν κατώρθωσαν νὰ ἀρθρώσουν οὔτε μία λέξη. «εἶχε δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις».

Τὴν αὐτὴ ψυχικὴ ἐμπειρία εἶχαν καὶ οἱ Ἀπόστολοι, μετὰ τὶς ἀλλεπάλληλες ἐμφανίσεις τοῦ Ἀναστάντος Χριστοῦ. Καὶ ἔγινε

ἡ Ἀνάσταση τοῦ Σωτῆρος γι' αὐτοὺς μόνιμο βίωμα, λυτρωτικὸ κήρυγμα, ἀναλλοίωτο φρόνημα, ζωὴ αἰώνιος.

Ἡ διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων διατυπώνεται ὑπὸ τοῦ Μεγάλου Παύλου, ὄχι μόνον ὡς κήρυγμα πρὸς τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ ὡς προσωπικὴ ἑνὸς ἑκάστου τῶν μαθητῶν ἐπιδίωξη . «τοῦ γνῶναι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς Ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ» (Φιλιπ. γ' 10).

Ἡ ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας μέθεξη, ἡ συμμετοχὴ στὴν Ἀνάσταση τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ καταργεῖ τὸν τρόμο. Καλλιεργεῖ στοὺς Χριστιανοὺς τὸν ἱερὸ φόβο, δηλαδὴ τὴν βαθειὰ εὐσέβεια καὶ τὴν πίστη ἐνώπιον τῆς κρίσεως τοῦ Παντοκράτορος Θεοῦ, καὶ τοὺς κατευθύνει σταθερὰ στὴ βεβαία ἐλπίδα τῆς προσωπικῆς τους ἀναστάσεως.

Στὶς ἡμέρες μας οἱ ἄνθρωποι δὲν τρομάζουν ἀπὸ τὰ περὶ Θεοῦ ἱερὰ γεγονότα. Ἄλλοι μὲν διότι γνωρίζουν τὸ βάθος τῆς θείας φιλανθρωπίας καὶ ἀγωνιζόμενοι τελοῦν κάτω ἀπὸ τὴν εὐλογία τοῦ Θεοῦ, καὶ ἄλλοι ἐπειδὴ μένουν θεληματικὰ μακρυὰ ἀπὸ τὸν ἅγιο Θεὸ καὶ ἐξελίσσονται σὲ ἀπίστους. Οἱ ἄνθρωποι σήμερα τρέμουν ἀπὸ τὶς ἀπειλὲς τῶν ἰδίων τῶν συνανθρώπων τους. Φοβούμεθα ὅλοι τὸν πόλεμο. Καὶ δικαίως. Φοβούμεθα τὴν οἰκονομικὴ κατάῤῥευση καὶ πτώχευση τοῦ Κράτους μας καὶ ἡμῶν τῶν ἰδίων. Ἀγωνιοῦμε γιὰ τὴν παλινδρόμηση τῆς φτώχειας, τῆς πείνας, τῆς δυστυχίας. Ἀνησυχοῦμε γιὰ τὸν κίνδυνο ἐσωτερικῆς ἀναταραχῆς. Φρίττομε στὸ φαινόμενο τῆς παράφρονος βίας. Ἀσθμαίνομε δυσάρεστα στὴ διαπίστωση τῆς ἀῤῥώστιας καὶ στὸ ἄκουσμα τοῦ θανάτου. Καὶ δικαίως μέχρις ἑνὸς σημείου. Οἱ ἄνθρωποι τοῦ **Θεοῦ** καὶ τῆς Ἐκκλησίας μὲ πίστη καὶ συνέπεια ἐπιζητοῦν σταθερὰ τὴν εἰρήνη, τὴν ἀγάπη καὶ τὴν δικαιοσύνη. Ὁ δρόμος τῆς ζωῆς μας εἶναι δύσβατος καὶ ἀνηφορικός. Ἀλλὰ πρέπει νὰ τὸν διαβοῦμε καὶ νὰ φθάσωμε νικηταὶ στὴν κορυφὴ τῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἱερῶν ἐπιδιώξεων, ποὺ εἶναι ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ σωτηρία τῶν ψυχῶν μας.

Ἀδελφοί μου,

Ὁ σκοπὸς καὶ τὸ τέλος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑορτῶν καὶ τῶν πανηγύρεων, ἡ ἀναπαράσταση καὶ ἡ βίωση τῶν ὑπερφυῶν γεγονότων τῆς πίστεως στὶς καρδιές μας, ἡ προσωπικὴ ἑνὸς ἑκάστου συμμετοχὴ σὲ ὅσα στὴν Ἐκκλησία καὶ ἐπὶ τοῦ θείου Θυσιαστηρίου τελοῦνται, ἡ διάπλατη ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἀγάπη μας πρὸς ὅλους, ἡ πνευματικὴ εὐφροσύνη καὶ ἡ ἀγαλλίαση τῶν ψυχῶν, ἡ λάμψη τοῦ ἀκτίστου φωτὸς στὶς ὄψεις καὶ ὁ ἑόρτιος ὕμνος στὰ χείλη «Χριστὸς Ἀνέστη...», μεταπλάττουν τὸν ἐγκόσμιο φόβο σὲ θεῖο φόβο ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν πρόσκαιρη ἔκσταση σὲ ἔμπρακτο χριστιανικὸ βίο.

Μή, λοιπόν, ἀπελπίζεσθε. Ἐπάνω ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὶς περιστάσεις εἶναι ὁ εὐεργέτης Θεός. Ἐπάνω ἀπὸ τὰ σχέδια καὶ τὶς ἰδιοτέλειες τῶν ἰσχυρῶν εἶναι ἡ πρόνοια καὶ ἡ παντοδυναμία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἂς πράξωμε ὁ καθένας τὸ καθῆκον του γιὰ τὴν Ἐκκλησία, γιὰ τὴν πατρίδα καὶ γιὰ τὴν κοινωνία μας. Μὲ κύρια πνευματικὰ ὅπλα τὴν μετάνοιά μας, τὴν προσευχή μας καὶ τὴν ἀγάπη μας πρὸς ὅλους, θὰ κερδήσωμε καὶ τὴν παροῦσα ζωὴ καὶ τὸν παράδεισο. Ὁ Χριστός μας ἐκήρυξε. *«ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἕξετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον» (Ἰω. ιστ' 33).* Καὶ τὸ κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας μᾶς διδάσκει ἀπὸ τὸ βιβλίο τῆς Ἀποκαλύψεως : *Ὁ Λόγος ὁ Εὐαγγελικὸς μὲ στέφανον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς «ἐξῆλθε νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ» (Ἀποκ. ιστ' 3)..*

Γι' αὐτὸ καὶ σήμερα ἡ Ἐκκλησία πανηγυρίζουσα ψάλλει :

«Καθαρθῶμεν τὰς αἰσθήσεις, καὶ ὀψόμεθα,
τῷ ἀπροσίτῳ φωτὶ τῆς Ἀναστάσεως,
Χριστὸν ἐξαστράπτοντα, καὶ χαίρετε φάσκοντα,
τρανῶς ἀκουσόμεθα, ἐπινίκειον ᾄδοντες».

Σᾶς εὔχομαι μέσα ἀπὸ τὴν καρδιά μου χαρούμενο καὶ εὐφρόσυνο τὸ Πάσχα Κυρίου. Ἀπ᾽ ἄκρου ἕως ἄκρου τῆς Πατρίδος μας καὶ στοὺς Ἕλληνες ἀδελφούς μας τοῦ ἐξωτερικοῦ ἀπευθύνω εὐχὲς καὶ τὸν παγχριστιανικὸ χαιρετισμὸ «Χριστὸς Ἀνέστη». Ἰδιαίτερα ἀπευθύνω πατρικὲς εὐχὲς πρὸς τὴν Νεολαία τῆς Ἑλλάδος μας, στοὺς φοιτητές, στοὺς μαθητὲς καὶ στοὺς ἐργαζομένους νέους καὶ νέες μὲ τὴν προτροπὴ νὰ μένουν πάντα συνδεδεμένοι μὲ τὴν ὀρθόδοξη πίστη μας, νὰ εἶναι ἀφοσιωμένοι στὴν Πατρίδα μας τὴν Ἑλλάδα καὶ νὰ ἀναδειχθοῦν στὴ ζωὴ ἐπιτυχημένοι καὶ δημιουργικοὶ πρὸς ὄφελος τῆς κοινωνίας μας.

Καλὴ Ἀνάσταση. Καλὸ Πάσχα. Ἔτη πολλά.

Εὐχέτης
Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΑΝΘΙΜΟΣ

Παναγιώτου Ἰ. Σκαλτσῆ
Ἀναπληρωτοῦ Καθηγητοῦ ΑΠΘ

Ἡ σχέση κοινῆς καὶ κατ᾽ ἰδίαν προσευχῆς στὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ

Α'

Στὴ λειτουργική μας παράδοση καὶ δὴ στὴν πράξη τῆς μοναστικῆς λατρείας ἀπὸ πολὺ ἐνωρὶς διαμορφώθηκε τόσο ἡ κοινὴ προσευχὴ μὲ τὶς ἑπτὰ Ἀκολουθίες τοῦ Νυχθημέρου, ὅσο καὶ ἡ κατ᾽ ἰδίαν προσευχὴ μὲ «*ἐργόχειρον καὶ μελέτην, καὶ κατ᾽ ὀλίγον εὐχήν*»[1]. Οἱ κοινοβιάτες δίδουν βαρύτητα στὴν κοινὴ λατρεία ὅπου, πρὸς ἀποφυγὴν τῆς ἀκηδίας, κυριαρχεῖ ἡ ἐναλλαγὴ ἀναγνώσεως, ψαλμωδίας καὶ μελέτης, μὲ ἀποκορύφωμα βεβαίως τὴ θεία Λειτουργία, τὸ πρώτιστο «μυστήριον συνάξεως, εἴτουν κοινωνίας»[2]. Οἱ ἡσυχαστὲς καὶ οἱ σκητιῶτες ἀσκοῦνται μὲ τὸ ἐργόχειρο καὶ τὴ νοερὰ προσευχή. Δὲν ἔχουν ὧρες καὶ ᾠδές[3], ἀλλὰ «*τῇ θεωρίᾳ ἐνατενίζουσιν, ὅπερ ἐστὶν ἤδη τῶν τελείων*»[4]. Συμμετέχουν ὅμως καὶ αὐτοὶ στὴ θεία Εὐχαριστία, τὰ Σάββατα καὶ τὶς Κυριακές[5], καθόσον τίποτε δὲν βοηθᾶ περισσότερο στὸ φωτισμὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸν ἁγιασμὸ τοῦ σώματος ὅσο τὸ μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας[6].

1. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *Βίβλος Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου*, ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 68.

2. Διονυσίου Ἀεροπαγίτου, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 3, 1, PG 3, 425Β.

3. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *ὅ.π.*, σ. 68.

4. Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου, *Κλίμαξ*, Λόγος ΚΖ', *Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας*, PG 88, 1120Α.

5. Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, *Τὰ σωζόμενα Ἀσκητικά*, ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 459.

6. Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου τῶν Ξανθοπούλων, *Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν Θεῷ*

Οἱ δύο ὡς ἄνω τρόποι προσευχῆς καὶ κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεὸ δὲν ἔρχονται σὲ ἀντίθεση, ἀλλὰ ἀποτελοῦν τὶς δύο ὄψεις τῆς μίας ἀσιγήτου, ἀενάου καὶ ἀπαύστου προσευχῆς καὶ λατρείας[7]. Ἔχουν τὶς ρίζες τους στὴν Ἁγία Γραφὴ[8] καὶ θεμελιώνονται στὴν ἴδια ἐκκλησιολογικὴ βάση, δεδομένου ὅτι «*ἡ κατ᾽ ἰδίαν προσευχη ἀποτελεῖ ἐπέκταση τῆς προσευχῆς τοῦ ἑνιαιου σώματος τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τα ἐπιμέρους μέλη της. Θεμελιό της εἶναι ἡ εὐχαριστιακη σύναξη*»[9].

Στὴ μακραίωνη ἱστορία τῆς χριστιανικῆς λατρείας καὶ στὸ πλαίσιο τῆς ἀπολύτου ἐφαρμογῆς τῆς ἀποστολικῆς προτροπῆς «*ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*»[10] ἀναπτύχθηκε πληθώρα κοινῶν καὶ ἀτομικῶν ἀσκητικῶν κανόνων, ἀπὸ τὴν πλέον ἁπλὴ ἔκφραση τῆς μονολογίστου ἀτομικῆς προσευχῆς ἕως τὴν εἰκοσιτετράωρο κοινὴ ἀκοίμητο Ἀκολουθία[11], χωρὶς νὰ παύσει νὰ ὑπάρχει ὁ συνδυασμός, ἡ ἑνότητα καὶ ἡ ἐναλλαγὴ μεταξὺ κοινῆς καὶ ἀτομικῆς προσευχῆς[12].

Ἔτσι, λοιπόν, ἀπὸ τοὺς πρώτους αἰῶνες μεγάλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας συνιστοῦν στοὺς μοναχοὺς και στοὺς ἁπλοὺς χριστιανοὺς νὰ τηροῦν τὸν ἀτομικό τους κανόνα, ἀλλὰ νὰ μὴν ἀμελοῦν καὶ τὶς κοινὲς συνάξεις[13]. Στὰ τυπικὰ τῶν ἁγίων Παχωμίου, Κασσια-

---

ἀκριβης και παρα τῶν ἁγίων ἔχων τας μαρτυριας, περι τῶν αἱρουμενων ἡσυχως βιῶναι και μοναστικῶς, στο *Φιλοκαλια τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, εκδ. Αστερος, τομ. Δ᾽, σ. 285.

7. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *Συμβουλευτικον Ἐγχειρίδιον, ἤτοι περι φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*, ἐκδ. Νεκταριος Παναγόπουλος, Ἀθῆναι ²1991, σ. 177. Βλ. και Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *Ἡ παραδοση τῆς κοινῆς και τῆς κατ᾽ ἰδίαν προσευχῆς, με εἰδικη ἀναφορα στο Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ*, εκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονικη 2008, σσ. 55-102. Νικοδημου Σκρεττα (Ἀρχιμ.), *Ἡ νοερα προσευχη ἐκφραση ἀληθοῦς λατρειας Θεοῦ, μετα συναγωγῆς κειμένων παλαιῶν και νεων γεροντων* [Σειρά: Κανονικὰ καὶ Λειτουργικὰ 2], ἐκδ. «Μυγδονία», Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 188-189.

8. *Δανιήλ* 6, 11-12 καὶ 14. *Ψαλμ.* 54, 18. *Ματθ.* 18, 19-20. *Ματθ.* 6, 4-5. Βλ. καὶ Παναγιώτη Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 104-123.

9. Γεωργιου Ἰ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικη Ἠθικη* II, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 171. Βασιλείου Ἰ. Καλλιακμάνη, *Ὁ ἐκκλησιολογικος χαρακτηρας τῆς ποιμαντικῆς. Λεντίῳ ζωννυμενοι* II, εκδ. «Μυγδονία», Θεσσαλονικη 2005, σσ. 22-23.

10. *Α´ Θεσ.* 5, 17.

11. Ἰωάννου Μ. Φουντούλη, *Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοιμητος δοξολογια* (Διατριβη ἐπὶ Διδακτορίᾳ), ἐκδ. «Ἀστήρ», Ἀθῆναι 1963.

12. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 377-397.

13. Μεγάλου Ἀθανασίου, *Σύνταγμα διδασκαλίας προς μοναζοντας και πάντας χριστιανους, κληρικους τε και λαϊκους (αμφιβαλλομενο)*, PG 28, 840B. Πρβλ. Μεγάλου Βασιλείου, *Λογος Ἀσκητικός, και παραινεσις περι ἀποταγῆς βιου και τελειωσεως πνευματικῆς*, PG 31, 644C.

νοῦ, Βαρσανουφίου, Βενεδίκτου κ.ἄ. διασώζεται καὶ ἀναπτύσσεται ὡς γνώρισμα τῆς κοινῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς κατ᾽ ἰδίαν προσευχῆς τῶν μοναχῶν ἡ ἀπὸ τὸν τέταρτο μ.Χ. αἰώνα γνωστὴ τάξη τῶν δώδεκα ψαλμῶν[14]. Ἦταν δὲ ἀδιανόητο νὰ τελεῖται σύναξη στὴν Ἐκκλησία καὶ νὰ ἀπουσιάζει κάποιος ἐκ τῶν μοναχῶν[15].

Στὴ στουδιτικὴ παράδοση τονίζεται ὁ χαρισματικὸς χαρακτήρας τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ᾽ ἰδίαν προσευχῆς, οἱ ὁποῖες ἐντάσσονται στὰ ἐνδεδειγμένα ἐκκλησιολογικὰ πλαίσια καὶ τοὺς στόχους τῆς μυστικῆς ζωῆς τῶν κοινοβιατῶν Πατέρων. Ἰδιαίτερη μάλιστα σημασία δίδεται στὴν τάξη, τὴν κατάνυξη, τὴν προσοχή, τὴ συμμετοχὴ καὶ τὸ συνδυασμὸ εὐχῆς, ἐργασίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς σύναξης[16]. Τὰ μοναστηριακὰ Τυπικὰ τονίζουν περισσότερο τὴν κοινὴ λατρεία καὶ ὁρίζουν τὶς προϋποθέσεις τῆς κατ᾽ ἰδίαν προσευχῆς τῶν ἡσυχαστῶν στὰ κελλιά των[17]. Κατ᾽ αὐτὴν τὴν περίοδον ἐπίσης καὶ δὴ στὰ τέλη τοῦ ἑνδεκάτου ἢ τὶς ἀρχὲς τοῦ δωδεκάτου αἰώνα διαμορφώνεται ὁ τύπος τῆς κελλιώτικης Ἀγρυπνίας κατὰ τὴν ὁποίαν λεγόταν ἰδιωτικὰ τὸ ψαλτήριο μὲ τροπάρια καὶ εὐχὲς μετὰ τὰ καθίσματα[18]. Πρόκειται γιὰ φαινόμενο ποὺ ἀπηχεῖ τὴν παλαιότερη πράξη τῆς εἰκοσιτετραώρου δοξολογίας καὶ ἀποτελεῖ μία ἀκόμη προσπάθεια ἐφαρμογῆς τῆς ἀδιαλείπτου προσευχῆς[19]. Ἀνάλογο προσευχητικὸ πρότυπο εἶναι καὶ τὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ στὸ ὁποῖο θὰ ἀναφερθοῦμε στὴ συνέχεια.

Ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα γιὰ τὴν παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς καὶ τῆς μεταξύ των σχέσης ἐντοπίζουμε στὰ πολὺ σπουδαῖα κείμενα τῆς περιόδου τοῦ ἡσυχασμοῦ (13ος καὶ 14ος αἰ.). Εἶναι ἡ ἐποχὴ ποὺ οἱ σχολιαστικοῦ τύπου θεολογικὲς ἀρχὲς τοῦ Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ θέτουν σὲ ἀμφισβήτηση τὴν προσπά-

---

14. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 150-190.

15. Διήγησις Ἰωάννου (Μόσχου) καὶ Σωφρονίου (τοῦ Σοφιστοῦ). Βλ. Δημητρίου Γ. Τσάμη, *Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ*, ἐκδ. Ἱ. Μονῆς τοῦ Θεοβαδίστου Ὄρους Σινᾶ, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 306.

16. Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ ρλστ΄, ρλζ΄*, PG 120, 673D-647A. Τοῦ ἰδίου, *Κατήχησις Δ΄*, *Sources* Chretiennes 96, 326. Βλ. καὶ Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.* 66, 191-217.

17. Βλ. *Ὑποτύπωσις ἁγ. Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου*, ἔκδ. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Λειψία 1894 (ἀνατ. Amsterdam 1965), σ. 138 (22-24). Βλ. καὶ Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 223.

18. *Ψαλτήριον μετὰ τροπαρίων καὶ εὐχῶν, ἤτοι τύπος κελλλιωτικῆς Ἀγρυπνίας ἐκ τοῦ κώδικος 43 τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Παντοκράτορος*, ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Παντοκράτορος, Ἅγιον Ὄρος 2004.

19. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 239-240.

θεια *«τῶν ἀσκητῶν νὰ ἐπιτύχουν τὴν θέαν τοῦ θείου φωτὸς διὰ τῆς ἡσυχίας και τῆς ἀδιαλείπτου προσευχῆς»*[20]. Εἶναι ἡ περίοδος κατὰ την ὁποίαν ζητήματα σχετιζόμενα μὲ τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος βρίσκονται ἐκ νέου στὴν ἐπικαιρότητα λόγῳ τῆς ἐκ μέρους τῶν Λατίνων ἀμφισβήτησης τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων περὶ τῆς διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ[21].

Κατὰ τὴν ἐν λόγῳ ἐπίσης ἐποχὴ ἀπὸ τοὺς Βογόμιλους, ὀπαδοὺς τοῦ ἀρχαίου Μεσσαλιανισμοῦ, ἀναβιώνει καὶ πάλι ὁ «*εὐχιτισμός*», ὁ τονισμὸς δηλαδὴ τῆς ἀτομικῆς προσευχῆς σὲ βάρος τῆς μυστηριακῆς ἐμπειρίας, τῆς λειτουργικῆς προσευχῆς καὶ τῆς ψαλμωδίας. Αὐτοῦ τοῦ τύπου τις ἐνθουσιαστικὲς καὶ ὑπερασκητικὲς τάσεις ἔχει ὑπόψη του καὶ ὁ μοναχὸς Διονύσιος (14ος αἰ.) ὅταν γράφει ὅτι «*τινες την εὐχὴν ταύτην, τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με μετιόντες, καὶ παράκλησιν ἐξ αὐτῆς εὑρόντες, ἔστησαν μέχρι ταύτης, τους ὕμνους τοῦ Χριστοῦ ἀποστρεφόμενοι, μὴ θέλοντες, και αἰνεῖν, καὶ δοξολογεῖν, καὶ εὐχαριστεῖν, καὶ εὐλογεῖν αὐτόν*»[22].

Στὴν προσπάθειά του δὲ ὁ ἐν λόγῳ μοναχός, ὁ ὁποῖος γνώριζε τὸ Θηκαρᾶ, νὰ ἐπισημάνει τὴν ἑνότητα – συνύπαρξη δοξολογίας καὶ εὐχῆς καὶ νὰ τονίσει ὅτι ἡ εὐχὴ τῆς νήψεως ἀκολουθεῖ σύμφωνα μὲ τὴ βούληση τοῦ καθενός, ἐνῶ ἡ δοξολογία – ψαλμωδία προηγεῖται καὶ εἶναι ὑποχρεωτικὴ γράφει: «*Τὸ λέγειν ἀεὶ τελωνικῶς τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ σῶσόν με. Τοῦτο γὰρ οἱ ἅγιοι Πατέρες ἡμῶν παρήνεσαν· τίνι καὶ ποίᾳ αἰτίᾳ; Δια το ἔχειν ἀεὶ τὴν μνήμην τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς εὐχῆς ταύτης· ἀλλὰ θέλει καὶ καρπὸν χειλέων ὁ Χριστός ἀφ᾽ ἡμῶν, τουτέστι δοξολογίαν καὶ αἴνεσιν καὶ εὐχαριστίαν καὶ εὐλογησιν· τοῦτο γαρ δεῖ ποιῆσαι κἀκεῖνο μὴ ἀφιέναι. Μετὰ γοῦν τὸ εἰπεῖν τὸν ὕμνον ἑκάστης ὥρας, ἔκτοτε, ὡς βούλεται ἕκαστος, προσευχέσθω*»[23].

---

20. Βλασίου Ἰω. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β΄. Ἀπὸ τὴν Εἰκονομαχία μέχρι τὴ Μεταρρύθμιση*, Ἀθῆναι 1994, σσ. 490-498.

21. Σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. Βενιζέλου Χριστοφορίδη, *Οἱ ἡσυχαστικὲς ἔριδες κατα τον ιδ αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη ²1993. Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, *Ὀρθόδοξο δόγμα και θεολογικος προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β΄* [Φιλοσοφικὴ και Θεολογικη Βιβλιοθήκη, 41), ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 149-168. Δημητρίου Ι. Τσελεγγίδη, *Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ιδ αἰωνα. Συμβολη στη σωτηριολογια τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1987.

22. *Κεφάλαια γνωστικὰ πεντήκοντα περὶ διαφορᾶς τῶν θείων Ὕμνων*, εἰσαγωγη - κριτικον κείμενον (τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενον) ὑπὸ Χαραλάμπους Γ. Σωτηροπούλου, Καθηγητοῦ ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι, 1993, σ. 80.

23. *Ὁ.π.*, σσ. 81-82.

Περὶ τῆς κοινῆς καὶ κατ' ἰδίαν προσευχῆς πολὺ σημαντικὲς εἶναι καὶ οἱ ἀπόψεις ἄλλων ἡσυχαστῶν Πατέρων. Οἱ Κάλλιστος καὶ Ἰγνάτιος Ξανθόπουλοι π.χ. στὸ ἐκτενέστατο ἔργο τους «*Μέθοδος καὶ Κανὼν σὺν Θεῷ ἀκριβὴς καὶ παρὰ τῶν ἁγίων ἔχων μαρτυρίας, περὶ τῶν αἱρουμενων ἡσύχως βιῶναι καὶ μοναστικῶς*» ἐπισημαίνουν τὴν ἐναλλαγὴ τῆς νοερᾶς προσευχῆς «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με» μὲ τὶς ἐπὶ μέρους ἀκολουθίες τῆς κοινῆς νυχθημέρου λατρείας καὶ προσευχῆς[24], ὅπως ἐπίσης τονίζουν τὸ μυστηριακὸ χαρακτῆρα τῆς προσευχῆς ἀφοῦ δὲν ἐννοεῖται ἄσκηση καὶ πνευματικὴ ζωὴ ἐκτὸς τῆς Θείας Κοινωνίας[25]. Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς θεωρεῖ τὴν ἀτομικὴ προσευχὴ προϋπόθεση τῆς κοινῆς λατρείας στὸ Ναό. Διότι ὅποιος παρευρίσκεται ἐκεῖ διὰ τῆς θείας Εὐχαριστίας «*αὐτὸν ὁρᾷ τὸν ἐνυποστατον Λογον τοῦ Θεοῦ, σαρκα δι' ἡμᾶς γενόμενον καὶ σκηνώσαντα ἐν ἡμῖν*». Καὶ δὲν τὸν βλέπει μόνο, ἀλλὰ γίνεται καὶ μέτοχος αὐτοῦ· «*καὶ ἔνοικον ἑαυτῷ κτᾶται και τῆς παρ' αὐτοῦ θειας χαριτος πληροῦται... και διὰ τῆς πρὸς αὐτα θεας καὶ μεθέξεως θεοειδὴς ὅλος ἐκτελεῖται*»[26].

B'

Σ' αὐτὸ τὸ θεολογικὸ καὶ πνευματικὸ κλίμα τῆς ἡσυχαστικῆς περιόδου ἐμφανίζεται καὶ τὸ ἔργο τοῦ Κωνσταντινουπολίτη ἡσυχαστῆ Θηκαρᾶ. Ὁ μοναχὸς αὐτὸς καὶ σπουδαῖος ὑμνογραφος μᾶς εἶναι γνωστὸς μὲ τὸ ὄνομα αὐτὸ ἀπὸ τὸ ἐργόχειρό του, ἀφοῦ ἦταν κατασκευαστὴς θηκῶν. Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα δὲν ἔχει καταλήξει ποιὸς ἀκριβῶς ἦταν ὁ Θηκαρᾶς. Κατὰ μίαν ἀποψη ταυτίζεται μὲ τὸ μοναχὸ Θεόδουλο, τὸ βυζαντινὸ δηλαδὴ σχολαστικὸ καὶ γραμματικὸ Θωμᾶ τὸ Μάγιστρο[27], ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε συμβουλος

---

24. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, ἐκδ. Ἀστέρος, τόμ. Δ', σσ. 197-295. PG 147, 635-812. Βλ. καὶ Νικοδημου Σκρεττα (Αρχιμ.), *ὅ.π.*, σσ. 154-155. Παναγιωτη Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 261.

25. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, τόμ. Δ', σ. 286. PG 147, 635-812. Βλ. καὶ Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 261.

26. Γρηγορίου Τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία Κ'*, PG 151, 272 CD. Βλ. καὶ Ἰωάννου Μ. Φουντουλη, «Λειτουργικὰ στοιχεῖα στὸ ὁμιλητικὸ ἔργο τοῦ αγιου Γρηγοριου τοῦ Παλαμᾶ», στὸ *Ὁ ἅγιος Γρηγοριος ο Παλαμᾶς στην ιστορια και το παρον* [Πρακτικὰ Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδριων Ἀθηνῶν καὶ Λεμεσοῦ], Ἱερὰ Μεγιστη Μονὴ Βατοπαιδιου, Αγιον Ὀρος 2000, σσ. 349-363. Παναγιωτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ο.π.* σσ. 277-278.

27. Παναγιώτου Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1976, σ. 248. Βλ. καὶ Στεφάνου Κ. Σκαλιστη, *Θωμας Μαγιστρος. Ο βιος και το ἔργο του* (Διδακτορικὴ Διατριβη), Θεσσαλονικη 1984. Ὁ Σκαλιστὴς δὲν δεχεται αὐτη τὴν ταυτιση

τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Β΄ τοῦ Παλαιολόγου καὶ ἔγινε μοναχὸς μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1324-1328. Ὁ Θηκαρᾶς φέρεται ἐπίσης καὶ μὲ ἄλλα ὀνόματα καὶ ταυτίζεται ἀκόμη καὶ μὲ τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνὸ, πράγμα ἀπίθανο διότι ὁ ἀνώνυμος μοναχός κατάγεται ἀπό τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ὄχι τὴ Δαμασκό[28]. Τὸ πραγματικὸ ὅμως ὄνομα τοῦ Θηκαρᾶ τὸ γνώριζε μόνο ὁ ὑποτακτικός του μοναχὸς Θεόδουλος ὁ ὁποῖος ὁρκίσθηκε νὰ μὴν τὸ ἀποκαλύψει ποτὲ σὲ κανέναν, κατ᾽ ἐντολὴν προφανῶς τοῦ γέροντός του[29].

Μὲ τὸν τίτλο «*Θηκαρᾶς*» φέρεται καὶ μία σειρὰ κειμένων τοῦ ἰδίου τοῦ μοναχοῦ Θηκαρᾶ, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ἀσκητῶν τῆς ἐποχῆς του ποὺ ἑρμηνεύουν τὸ ἔργο τοῦ Θηκαρᾶ. Γνώστης τῶν θεολογικῶν καὶ λειτουργικῶν τάσεων τῆς ἐποχῆς του ὁ Θηκαρᾶς συνέταξε Ὡρολόγιο μὲ ὅλες τὶς Ἀκολουθίες τοῦ Νυχθημέρου, ἀλλὰ μὲ Ὕμνους καὶ Εὐχὲς ποὺ ὑμνοῦν τὴν Ἁγία Τριάδα. Ἄλλοι Ὕμνοι γιὰ τὴν Ἀσκητικὴ Ἀκολουθία τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς καὶ ἄλλοι γιὰ τὶς ἡμέρες τῆς λοιπῆς λειτουργικῆς περιόδου.

Τὸ Ὡρολόγιο αὐτό, τὸ περιεχόμενο τοῦ ὁποίου ὁ Θηκαρᾶς θεμελιώνει σὲ ὅλη τὴν περὶ Ἁγίας Τριάδος πατερικὴ θεολογία, προοριζόταν γιὰ τὸν ἀτομικὸ κανόνα προσευχῆς τῶν μοναχῶν καὶ πρὸς ἐπιμήκυνσιν τῶν κοινῶν ἀκολουθιῶν τῆς νυχθημέρου λατρείας[30]. Γι᾽ αὐτό καὶ προβλεπόταν ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἐντάσσεται τὸ Ὡρολόγιο στὴν κοινὴ Ἀκολουθία[31] καθὼς ἐπίσης καὶ ἡ θέση τῆς μονολογίστου εὐχῆς στὴν κοινὴ λατρεία[32]. Βασικὴ πάντως ἀρχὴ τοῦ Θηκαρᾶ ἦταν τὸ νὰ προηγοῦνται τὰ στοιχεῖα τῆς τεταγμένης Ἀκολουθίας καὶ ἡ κατ᾽ ἰδίαν προσευχὴ νὰ ἀκολουθεῖ[33].

Ἀναφέραμε παραπάνω ὅτι ὅλοι οἱ Ὕμνοι τοῦ Ὡρολογίου τοῦ Θηκαρᾶ ὑμνοῦν τὴν Ἁγία Τριάδα. Αὐτὸ δὲν εἶναι ἄσχετο μὲ τὰ τριαδολογικὰ ζητήματα τῆς ἐποχῆς του, ἀλλὰ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία ὁ

διότι τὸ Θηκαρὰ τὸν τοποθετεῖ στὸν ἑνδέκατο αἰώνα προφανῶς ἀπὸ λανθασμένη χρονικὴ ἐκτίμηση κάποιων χειρογράφων. Βλ. σχετικὰ Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 304, σχ. 984.

28. Βλ. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 290.

29. Θεοδούλου Μοναχοῦ, *Διήγησις περὶ τῶν Ὕμνων πῶς θεόθεν δεδώρηνται*, § Α, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἰ. Μονῆς Παντοκράτορος, Ἅγιον Ὄρος 2008. Βλ. καὶ Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 292.

30. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 319.

31. Θεοδούλου Μοναχοῦ, *ὅ.π.*, § ΙΣΤ - ΙΖ, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἰ. Μονῆς Παντοκράτορος.

32. Θεοδούλου Μοναχοῦ, *ὅ.π.*, § Κ, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἰ. Μονῆς Παντοκράτορος.

33. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 394-395.

πρωτότυπος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον δομεῖ τὸν κάθε Ὕμνο προκειμένου νὰ εἶναι «*ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰς τύπον τῆς Ἁγίας Τριάδος, τῆς μιᾶς Θεότητος*»[34]. Ἔτσι π.χ. στὴν Ἀκολουθία τοῦ Ὄρθρου δομεῖ τὰ καθίσματα καὶ τὶς ᾠδὲς τοῦ ψαλτηρίου σὲ τρεῖς τάξεις, τὴ δοξολογία, τὴν εὐχαριστία καὶ τὴν εὐλόγηση[35]. Σύμφωνα μὲ τὴ συμβολικὴ ἑρμηνεία τοῦ Θηκαρᾶ ἡ πρώτη, ἡ δεύτερη καὶ ἡ τρίτη ᾠδὴ εἶναι κείμενα εὐχαριστίας, ἐνῶ οἱ τρεῖς τελευταῖες ᾠδὲς εἶναι ᾠδὲς εὐλογήσεως[36].

Κάθε μία ἐπίσης ἀπὸ τὶς παραπάνω τάξεις διαιρεῖται σὲ τρία μέρη, τὴ στιγμή, τὴ διαδοχὴ καὶ τὴν ἀποστροφή[37], τὰ ὁποῖα καὶ πάλι ὑποδιαιροῦνται σὲ τρεῖς ἑνότητες. Ἔτσι κατανοεῖται καὶ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Θηκαρᾶ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «*ἕκαστος οὖν ὕμνος διήρηται εἰς τρία, συμπληροῦνται δὲ τὰ τρία εἰς ἕν· καὶ αὖθις ἕκαστον μέρος ἔχει τρεῖς δόξας, καὶ ἑκάστη δόξα ἔχει τρεῖς αἴνους· εἰσὶ δὲ καὶ τρεῖς διαδοχαί. Τρὶς οὖν ἐκ τρίτου αἱ δοξολογίαι τοῦ παντὸς ὕμνου· καὶ τρίς, ἐννέα οἱ αἶνοι τούτων συντέθηνται· τρὶς καὶ αἱ διαδοχαὶ τῶν δοξολογιῶν ἑκάστη στιγμῇ· ἀπήρτηται δὲ ἡ ὅλη αὕτη τριμέρεια, εἰς ἕνα ὕμνον*[38].

Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι τὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ διασώζεται σὲ ἑκατοντάδες χειρογράφων χρονολογουμένων ἀπὸ τὸν 14ο αἰώνα καὶ ἐντεῦθεν[39]. Αὐτὸ δείχνει τὴν μεγάλη του διάδοση, ἡ ὁποία ἔφτασε στὸ ἀπώγειό της κατὰ τοὺς 16ο καὶ 17ο αἰῶνες στὸ Ἅγιον Ὄρος, ἀλλὰ καὶ σὲ Μονὲς ἐκτὸς αὐτοῦ[40]. Ἐθεωρεῖτο ἐπίσης καὶ ἀπαραίτητο ψυχωφελὲς ἔργο γιὰ τὴν πνευματικὴ ζωὴ κάθε χριστιανοῦ[41]. Ἰδιαίτερη σημασία τὸ ἔργο αὐτὸ ἔχει γιὰ τὴν Ἱερὰ Μονὴ Ὁσίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ, διότι ὁ ὅσιος Διονύσιος σύμφωνα μὲ τὸ βιογράφο του μελετοῦσε συχνὰ τὸ Θηκαρᾶ· «*εἶχε την ψυχωφελῆ καὶ θαυμάσιον βίβλον τοῦ Θηκαρᾶ, τὴν ὁποίαν συχνάκις ἀνέγνωθεν·... ἀνέγνωθε τοὺς ὕμνους τοῦ ὁσίου Θηκαρᾶ,*

---

34. Μητροφάνους Μοναχοῦ, *Ἑρμηνεία πῶς δεῖ καὶ ὅθεν δεῖ μεταγράφειν τοὺς Ὕμνους*, § Δ, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἱ. Μονῆς Παντοκράτορος.

35. Θηκαρᾶ Μοναχοῦ, *Ἑρμηνεία τῶν Ὕμνων*, § Ε, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἱ. Μονῆς Παντοκράτορος.

36. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 358-363.

37. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 348.

38. Θηκαρᾶ Μοναχοῦ, *Ἑρμηνεία τῶν Ὕμνων*, § Β, στὸ Θηκαρᾶς, ἔκδ. Ἱ. Μονῆς Παντοκράτορος.

39. Βλ. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 293-309.

40. Βλ. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 309-329.

41. Κωνσταντίνου Δαπόντε, τοῦ μετονομασθέντος Καισαρίου, *Κῆπος Χαρίτων*, Ἀθήνα ³1995, σ. 121.

ἀνέγνωθε νύκτα καὶ ἡμέραν»[42].

Ἐνδεικτικὸ τῆς εὐρείας διάδοσης τοῦ ψυχωφελεστάτου βιβλίου τοῦ Θηκαρᾶ εἶναι καὶ οἱ πολλὲς ἔντυπες ἐκδόσεις του. Ἡ παλαιότερη ἔγινε ἀπὸ τὸν ἁγιορείτη μοναχὸ Ἀγάπιο Λάνδο στὴ Βενετία το ἔτος 1643. Τὴν ἔκδοση αὐτὴ ἀκολούθησαν καὶ ἄλλες ἕξι οἱ ὁποῖες οὐσιαστικὰ ἀναπαράγουν, μὲ κάποιες βεβαίως παραλλαγές, τὸ κείμενο ποὺ ἐξέδωσε ὁ Λάνδος. Ἀναφέρουμε τὶς ἐκδόσεις: α) τοῦ ἔτους 1683 στὴ Βενετία, παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, β) τοῦ ἔτους 1691 στὴ Βενετία, παρὰ Νικολάῳ Σάρῳ, κείμενο ποὺ ἐπιμελήθηκε καὶ διόρθωσε ὁ Γεώργιος Ἱεροδιάκονος Μαϊώτης ἀπὸ τὴν Κυδωνία τῆς Κρήτης, γ) τοῦ ἔτους 1783 στὴ Βενετία, παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ «ἐπιμελῶς διορθωθὲν» παρα τοῦ Σεραφεὶμ πρώην Ἀγκύρας. Ἀπὸ τὴν ἔκδοση αὐτὴ αργότερα ἐπιλέγει εὐχὲς ὁ Σιμωνώφ στὸ μεγάλης κυκλοφορίας Προσευχητάριό του, δ) τοῦ ἔτους 1810 στὸ Ἰάσιο *«δαπάνη τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθωνος Ἱεροῦ Κοινοβίου τοῦ Ρούσικου», ε) του ἔτους 1814 στό Ἰάσιο «ἐπιμελείᾳ καὶ φιλοτίμῳ δαπάνη τοῦ πανοσιωτάτου Ἀρχιμανδρίτου και Καθηγουμένου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τῶν Τριων Ἱεραρχων κυρίου Σεραφειμ τοῦ Καρακαλληνοῦ»*. Ἡ ἐν λόγῳ ἔκδοση ἐπανεκδόθηκε σὲ πολυγραφημένη μορφὴ ἀπὸ τὸν Ἱερομ. Χρύσανθο τὸν Ἁγιανανντίτη καὶ τὸ Ἱ. Ἡ. Ἁγίας Σκέπης, Πάνιον Ὄρος Ἀττικῆς 1976, στ) τοῦ ἔτους 1833 στὴ Μόσχα μὲ ἐπιμέλεια τοῦ ταπεινοῦ Ἀρχιμανδρίτου Γρηγεντίου Ἰβηρίτου[43].

Στὰ τελευταῖα χρόνια ὁ Θηκαρᾶς ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Δημητριάδη τὸ ἔτος 1954 στὸν Πειραιᾶ. Πρόσφατα ἐπίσης ἡ Ἱερὰ Μονὴ Παντοκράτορος τοῦ Ἁγίου Ὄρους προέβη στὴν πληρέστερη ἕως τώρα ἔκδοση τοῦ Θηκαρᾶ, μὲ βάση τὴ χειρόγραφη παράδοση, ἀλλὰ καὶ τις ἔντυπες φυλλάδες. Ἡ πολύ ἀξιόλογη αὐτὴ προσπάθεια περιλαμβάνει τὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ καὶ τὰ χαροποιὰ πένθη, εὐχὲς δηλαδὴ κατανυκτικὲς τοῦ ἁγίου Εφραὶμ ποὺ λέγονταν κάθε μέρα ἀπὸ τους μοναχοὺς στὸ κελλί τους μετὰ τὸ Ἀπόδειπνο[44]. Περιέχει ἐπίσης καὶ ὅλα τὰ ἑρμηνευτικὰ κείμενα τοῦ ἔργου τοῦ Θηκαρᾶ, τοὺς στίχους διαφόρων τινῶν καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν εἰς τοὺς θείους Ὕμνους, τὰ γνωστικὰ κεφάλαια περὶ διαφορᾶς τῶν θείων Ὕμνων Διονυσίου τοῦ μοναχοῦ, τὴν «*Ἑρμηνεία πῶς δει και ὅθεν δει μεταγράφειν τους Ὕμνους...*» ἔργο Μητροφάνους τοῦ μοναχοῦ,

---

42. Δαμασκηνοῦ [Ἐπισκόπου Λητῆς καὶ Ῥενδίνης], *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου και θεοφορου πατρος ἡμῶν Διονυσίου τοῦ εν τω Ολυμπω ὁρει ἐκλαμψαντος*, ἔκδ. Αποστόλου Γλαβίνα, *Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ ἐν τῷ Ὀλυμπω* [ΕΕΘΣΑΠΘ, παράρτ. αρ. 30 τοῦ 26ου τόμου], Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 37, 53.

43. Βλ. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 329-336.

44. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σ. 337.

τοὺς περὶ πίστεως Λόγους ποὺ συνέλεξε ὁ Θηκαρᾶς, τὴν «*Ἑρμηνεία τῶν Ὕμνων*», πόνημα τοῦ ἰδίου τοῦ Θηκαρᾶ, τὴν «Κατήχηση περὶ τῆς ἀσκητικῆς Ἀκολουθίας», τοῦ μοναχοῦ Θεοφάνους, τὸ κείμενο τοῦ ὑποτακτικοῦ τοῦ Θηκαρᾶ Θεοδούλου μοναχοῦ· «*Διήγησις περὶ τῶν Ὕμνων πῶς θεόθεν δεδώρηνται*», καὶ τὸ «Ἀνθολόγιον περὶ τῶν Ὕμνων» ποὺ ἔκαμε ὁ Θεόδουλος ὁ μαθητὴς τοῦ Θηκαρᾶ, μὲ πατερικὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὴν προσευχὴ καὶ τὴν πρὸς τὸν Τριαδικὸ Θεὸ δοξολογία καὶ εὐχαριστία[45].

Ἡ ἐν λόγῳ ἔκδοση ἀπευθύνεται στοὺς ἐραστὲς τῶν Ὕμνων, τῆς δοξολογίας καὶ τῆς συνεχοῦς διὰ τῆς προσευχῆς μνήμης τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, μοναχοὺς καὶ λαϊκούς. Ἀποτελεῖ δὲ ἐλάχιστη συμβολὴ στὸ περὶ Θηκαρᾶ διαφαινόμενο στὶς μέρες μας ἐνδιαφέρον. Μία προσπάθεια διάδοσης τῶν ἁγιοπνευματικῶν κειμένων τῆς πατερικῆς καὶ λειτουργικῆς μας παράδοσης, ἀλλὰ καὶ ἀνύψωσης κάθε φιλοθέου καρδίας στὰ «*παλάτια τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως*» ὅπου «ὁρᾶται νοητῶς» καὶ «*ἀναπαύεται ἀοράτως ὁ ἀόρατος*».

---

45. Βλ. Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *ὅ.π.*, σσ. 338-346.

Μαν. Γ. Βαρβούνη
Ἀναπληρωτοῦ Καθηγητοῦ Λαογραφίας
Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης / Τμῆμα Ἱστορίας καί Ἐθνολογίας

Ἱστορικά καί λαογραφικά τοῦ Ἱ. Ναοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος Σάμου

Ὁ Ἱερός Ναός τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος, στήν πόλη τῆς Σάμου, ἀποτελεῖ τήν δεύτερη ἀπό τίς τέσσερις ἐνορίες τῆς πρωτεύουσας τοῦ νησιοῦ μας[1]. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ ναός χτίστηκε στήν σημερινή του θέση καί μέ τήν μορφή πού τώρα ἔχει στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰώνα, ἐγκαινιασθείς κατά τήν πρέπουσα ἐκκλησιαστική τάξη στίς 12 Δεκεμβρίου 1909, ἡμέρα τῆς πανηγύρεως τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου, στό ὄνομα τοῦ ὁποίου τιμᾶται. Ὡς ναός ὅμως προϋπῆρχε, στήν θέση πού σήμερα εἶναι ὁ δημοτικός κῆπος τῆς πόλεως, ὁ πάλαι ποτέ γνωστός ὡς «Ἡγεμονικός Κῆπος». Τήν ἱστορική πορεία τοῦ ναοῦ αὐτοῦ, θά προσπαθήσουμε νά σκιαγραφήσουμε στή συνέχεια, μέ βάση τίς σωζόμενες πηγές καί τή σχετική βιβλιογραφία.

Ὁ ναός τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος ἱδρύθηκε ὡς μετόχι τῆς μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, χωρίς νά γνωρίζουμε τόν ἀκριβῆ χρόνο τῆς οἰκοδόμησής του. Ἀπό τά πατριαρχικά σιγίλια πού ἐπικυρώνουν τήν περιουσία τῆς κυριάρχου μονῆς, μόνον τό σιγίλιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Καλλινίκου, τοῦ 1806, ἀναφέρεται στό ναό, μέ τήν πληροφορία ὅτι εἶχε οἰκοδομηθεῖ «*ἐκ βάθρων*» ἀπό τούς πατέρες τῆς μονῆς, ὡς ἑξῆς : «*τόν μέν κατά τόν λιμένα τοῦ αὐτοῦ χωρίου Βαθύ ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Σπυρίδωνος τοῦ θαυματουργοῦ*»[2]. Πάντως, ὁ Ἐμμανουήλ Κρητικί-

---

1. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ναοί καί ἐνοριακό σύστημα στή Σάμο ἀπό τόν 19ο αἰώνα ὡς σήμερα: ἀπό τήν πολεοδομική ἐξέλιξη στήν ἰδεολογική συγκρότηση», *Πρακτικά Συνεδρίου «Ἡ πόλη τῆς Σάμου. Φυσιογνωμία καί ἐξέλιξη»*. Ἀθήνα 1998, σ. 92-99.

2. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακά ἤτοι ἱστορία τῆς νήσου Σάμου ἀπό τῶν παναρχαίων χρόνων μέχρι τῶν καθ᾽ ἡμᾶς* 4. Ἐν Σάμῳ 1886, σ. 373.

δης, γράφοντας τό 1873, ἀναφέρει ὡς ἔτος ἀνοικοδομήσεως τό 1781, καί μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἐπρόκειτο περί τρίκλιτου καί τρισυπόστατου ναοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ κεντρική ὑπόσταση ἐτιμᾶτο ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος, ἡ βόρεια ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Διονυσίου καί ἡ νότια ἐπ᾽ ὀνόματι τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης[3]. Ὁ Βασίλειος Καριώτογλου, στήν μικρή ἀλλά ἐνδιαφέρουσα μελέτη του γιά τήν ἱστορία τῶν ἐνοριακῶν ναῶν τῆς πόλης τῆς Σάμου, ὑποθέτει ὅτι οἱ ἀφιερώσεις στόν ἅγιο Σπυρίδωνα καί στόν ἅγιο Διονύσιο ὀφείλονται στήν ἐπίδραση τῆς αὐξανόμενης ἐπίδρασης τῶν Ἑπτανησίων στή Σάμο, ἤδη ἀπό τόν 18ο αἰώνα, μέ πρωτοπόρες τίς οἰκογένειες Σβορώνου, Βάλσαμου καί Σπάθη[4].

Φρονῶ ὅτι τά πράγματα δέν εἶναι ἔτσι. Οἱ ἑπτανησιακές οἰκογένειες πού ἀναφέρονται ἀπό τόν Κρητικίδη εἶναι, κατά κύριο λόγο, κεφαλληνιακής καταγωγῆς, ὁπότε μᾶλλον θά ἔπρεπε νά ἔχουμε τιμητική ἀφιέρωση στόν προστάτη τῆς Κεφαλληνίας ἅγιο Γεράσιμο. Ὡστόσο, ἐνοριακός ναός τοῦ ἁγίου Γερασίμου δέν ὑπάρχει σέ ὁλόκληρο τό νησί. Ἄρα ἤ πρόκειται γιά ἀφιερώσεις ἐξ αἰτίας ταμάτων διερχομένων Κερκυραίων καί Ζακυνθινῶν ἐμπόρων καί ναυτικῶν, ἤ ἡ ἀφιέρωση εἶναι τυχαία, ὀφειλόμενη σέ προσωπικά τάματα, ἀφοῦ ἄλλωστε οἱ δυό αὐτοί ἅγιοι εὐρύτατα τιμῶνται καί ἐκτός τῶν Ἰονίων νησιῶν, ὅπου ἔχουν θησαυριστεῖ τά ἄφθαρτα καί θαυματουργά σκηνώματά τους.

Οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ παλαιοῦ ναοῦ δέν ἐπικοινωνοῦσαν ἐσωτερικά, κάθε μία δέ εἶχε τόν δικό της τροῦλλο. Αὐτό φυσικά ὀφειλόταν στό γεγονός ὅτι τά πλάγια κλίτη εἶχαν προστεθεῖ μετά τήν ἀποπεράτωση τοῦ ναοῦ, μέ μία προσθετική διαδικασία, χωρίς οὐσιαστική ὀργανική σχέση πρός τόν κύριο καί παλαιότερο ναό.

Στήν ἀπογραφή τῶν ἱερέων τῆς Σάμου, τοῦ 1830 ἀναφέρεται ὡς ἐφημέριος του ναοῦ ὁ Σάμιος ἱερομόναχος Μελέτιος, ἐτῶν τότε 31, προερχόμενος προφανῶς ἀπό τήν ἀνδρική ἀδελφότητα τῆς κυριάρχου τοῦ μετοχίου μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς[5]. Ἡ

---

3. Ἐμμ. Κρητικίδης, *Περίβασις εἰς τᾶς μονάς καί μετόχια τῆς Σάμου κατά τό 1854*. Ἑρμούπολις Σύρου 1873, σ. 28. Στήν πρώτη ἔκδοση τοῦ ἔργου (Σμύρνη 1854) γράφει γιά τό μετόχι αὐτό : «τά οἰκήματά του μετεβλήθησαν εἰς γραφεῖα τοῦ Βουλευτηρίου καί τοῦ Δικαστηρίου».

4. Βασ. Καριώτογλου, *Οἱ ἐν Λιμένι Βαθέος Σάμου Ἐνοριακοί* Ναοί *τοῦ Ἁγίου Νικολάου, τοῦ Ἁγίου Σπυρίδωνος, τῶν Ἁγίων Θεοδώρων καί τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους*, Λιμήν Βαθέος Σάμου χ.χρ., σ. 45-47.

5. Χρ. Λάνδρος, «Ὀνομαστικός κατάλογος τῶν ἐν Σάμῳ ἱερέων, ἱερομονάχων καί μοναχῶν. Μία ἀπογραφή τῶν κληρικῶν τῆς Σάμου τό 1830», *Ἀντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος γιά τό Νικόλαο Α. Δημητρίου*, Ἀθήνα 1992, σ. 407.

ἀναφορά αὐτή μᾶς δείχνει ὅτι ἤδη τότε τό μετόχι λειτουργοῦσε ὡς ἐνοριακός ναός, ἀκόμη κι ἄν ἐκκλησιαστικῶς δέν εἶχε ἀκόμη ἀναγνωριστεῖ ὡς ἐνορία. Ἡ ἀπόδοση τῆς ἐνοριακῆς ἀξίας στό μετόχι προφανῶς σχετίζεται μέ τήν ραγδαία αὔξηση τοῦ πληθυσμοῦ τοῦ Λιμένος Βαθέος, λόγω καί τῆς μεταφορᾶς ἐδῶ τῆς πρωτεύουσας τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου, ἀπό τή Χώρα, μέ πρωτοβουλία τοῦ Ἡγεμόνα Ἰωάννη Γκίκα, τό καλοκαίρι τοῦ 1854. Πάντως, ὁ Ἐμμανουήλ Κρητικίδης[6], τό 1870, μᾶς πληροφορεῖ πώς ὁ ναός ἦταν ἀκόμη μετόχι τῆς μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, ἐνῶ τό 1873 τόν ἀναφέρει ὡς ναό ἐνοριακό, χαρακτηρισμό πού ἐπαναλαμβάνει καί ὁ Ἐπαμεινώνδας Σταματιάδης, τό 1891. Ἄρα ὁ ἅγιος Σπυρίδων ἀναγνωρίστηκε ὡς ἐνοριακός ναός μεταξύ τῶν ἐτῶν 1870 καί 1873[7].

Στό κτηματολόγιο τῆς μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς ὑπάρχει ἡ ἀκόλουθη σχετική σημείωση : «Ἕν Μετόχιον, ὁ ἅγιος Σπυρίδων, μέ μίαν οἰκίαν καί ἐν κελλίον συνορευόμενον ἀπό Χριστόδουλον Κατσέλλον, ἀπό Ἑλένην Ξήπαινα, ἀπό Α. Ἰορδανίδην, περιβόλιον τῆς μονῆς καί μέ δρόμον δημόσιον ἐκτεινόμενον μέ τήν προκυμαίαν ἕως τήν θάλασσαν καί ἕν περιβόλιον κατάφυτον ἀπό διάφορα δένδρα, στρεμμάτων ὡς ἔγγιστα τριῶν μέ ἕν ὀσπίτιον, συνορευόμενον ἀπό Δ. Κατσαρόν, ἀπό Στυλιανόν Βουτσᾶν, ἀπό Λαρδῆδες, ἀπό Χ. Κατσέλον καί ἀπό τό ἴδιον μετόχιον τῆς ἰδίας μονῆς». Μεταγενέστερη δέ, ἀχρονολόγητη ὅμως σημείωση, προσθέτει : «Τό ὀσπίτιον, ὁ κῆπος καί ἡ προκυμαία ἐπωλήθησαν»[8]. Ἐπρόκειτο λοιπόν γιά μεγάλο κτῆμα τῆς μονῆς, μέ δένδρα καί κτίσματα, πού ἀρχικά ἔφτανε μέχρι τήν θάλασσα, γιά νά περικοπεῖ ἀργότερα λόγω πωλήσεων.

Ἀπό τόν Βασίλειο Καριώτογλου γνωρίζουμε ἐπίσης ὅτι κοντά στό ναό χτίστηκαν σταδιακά δημόσια κτήρια πού στέγαζαν ἐπί μακρόν δημόσιες ὑπηρεσίες καί ἀρχές, ὅπως τό Δημόσιο Ταμεῖο, ἡ Βου-

---

6. Ἐμμ. Κρητικίδης, *Πραγματεία περί τῆς ἐρημώσεως καί τοῦ συνοικισμοῦ τῆς Σάμου*. Ἐν Ἑρμουπόλει 1870, σ. 32.

7. Παρόμοια ἐξέλιξη ὑπῆρξε καί γιά τόν μητροπολιτικό ναό τοῦ ἁγίου Νικολάου, πού ἐξελίχθηκε σέ ἐνοριακό ναό ἀπό μετόχι τῆς μονῆς Ἁγίας Ζώνης, βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ἐξωγενεῖς παράγοντες γιά τή μελέτη τῆς παραδοσιακῆς θρησκευτικῆς συμπεριφορᾶς τῶν κατοίκων τῆς Σάμου. Ἡ περίπτωση τῶν πατμιακῶν μετοχίων», *Δωδεκανησιακά Χρονικά* 15 (1994), σ. 309-346. Ὁ ἴδιος, «Ἡ παραδοσιακή ἀφιερωτική πρακτική στή Σάμο. Παρατηρήσεις μέ βάση τά Βιβλία Ἀφιερωμάτων τοῦ Ἱ. Ν. Ἁγίου Νικολάου Σάμου», *Σαμιακές Μελετες* 1 (1993-1994), σ. 53-80. Ὁ ἴδιος, *Ἐνοριακοί ναοί καί παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά. Ἡ περίπτωση τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Νικολάου Σάμου καί ἡ λαογραφική ἀνάγνωση ἑνός θεσσαλικοῦ χειρογράφου*. Ἀθήνα 1995.

8. Βασ. Καριώτογλου, *Οἱ ἐν Λιμένι Βαθέος Σάμου Ἐνοριακοί Ναοί* ... ὅ.π., σ. 45.

λή τῶν Σαμίων καί ή κατοικία τοῦ Ἡγεμόνα. Ἤδη ἀπό τά πρῶτα ἡγεμονικά χρόνια διαμορφώθηκε λοιπόν γύρω ἀπό τό ναό τό διοικητικό κέντρο τῆς πόλης, στή θέση ἀκριβῶς ὅπου διατηρεῖται μέχρι καί σήμερα, μέ τό Δημαρχεῖο καί τό Ἡγεμονικό Καπνοκοπτήριο, πού μέχρι πρόσφατα στέγαζε δημόσιες ὑπηρεσίες. Τά οἰκήματα αὐτά τοῦ ναοῦ, πού εἶχαν διαμορφωθεῖ μέ δημόσιες δαπάνες γιά δημόσια ἐπίσης χρήση, κατεδαφίστηκαν τό 1880, ὅταν ἀποπερατώθηκε τό παραλιακό Ἡγεμονικό Μέγαρο – πού εἶχε θεμελιωθεῖ τό 1875 ἀπό τόν Ἡγεμόνα Κων. Φωτιάδη[9]. Ἄλλωστε, καί ἡ χωροθετική τοποθέτηση τοῦ Μεγάρου συνέχισε τήν παράδοση τοῦ ἐντοπισμοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ διοικητικοῦ κέντρου στήν εὐρύτερη περιοχή τοῦ ναοῦ, παράδοση τήν ὁποία διέσπασε ἡ μᾶλλον ἀτυχής μεταπολεμική κατεδάφισή του, καί ἡ ἀνέγερση στή θέση αὐτή τοῦ μᾶλλον ἐλλιποῦς αἰσθητικῆς ἀξίας ξενοδοχείου «Ξενία», μέ τήν γνωστή μοιραία τύχη καί φθοροποιό ἐπίδραση στήν ἀνάπτυξη τῆς πόλης μας.

Ἡ γειτνίαση καί ἡ οὐσιαστική σχέση τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος πρός τό διοικητικό κέντρο τοῦ Λιμένος Βαθέος, καί μετέπειτα τῆς ἡγεμονικῆς πρωτεύουσας τοῦ νησιοῦ, τόν ἔφερε πολλές φορές στό προσκήνιο τῆς ἱστορίας. Ὁ Ἐπαμεινώνδας Σταματιάδης διηγεῖται πώς πρίν τήν ἀναχώρηση τοῦ ἀποβατικοῦ στόλου τῶν Σαμίων πού ἐστάλη στήν Χίο, τό 1822, γιά νά ἐνισχύσει τήν χιακή ἐπανάσταση, μέ τά γνωστά πάντως ὀλέθρια ἀποτελέσματα, στό ναό αὐτό ἐψάλη δέησις, χοροστατοῦντος τοῦ ἐπαναστάτη Μητροπολίτη Σάμου Κυρίλλου τοῦ Ἀγραφιώτη, μετά τήν ὁποία ἐκφωνήθηκε λόγος πατριωτικός ἀπό τόν ἀρχιμανδρίτη Μακρόβιο, κατόπιν δέ ἔγινε ἡ ἐπιβίβαση στά πλοῖα τοῦ ἐκστρατευτικοῦ σώματος[10]. Στόν ἴδιο ναό, τόν Ἀπρίλιο τοῦ 1822, οἱ πλοίαρχοι, οἱ χιλίαρχοι τοῦ σαμιακοῦ στρατοῦ καί ὅλοι οἱ ὑπάλληλοι τῆς Διοίκησης συνῆλθαν – καί μάλιστα δυό φορές μέσα σέ δυό μέρες - ἀναγνώσθηκε ὁ διορισμός τοῦ Κυριάκου Μώραλη ὡς Ἐπάρχου τῆς Σάμου ἀπό τήν «Προσωρινή Διοίκηση τῆς Ἑλλάδος», ὁ Μητροπολίτης Κύριλλος ἐκφώνησε λόγο πού προέτρεπε τούς πάντες σέ διαλλαγή, καί ὁ Μώραλης ἀνακοίνωσε ἐπιστολή τοῦ Μινιστερίου τῶν Ἐσωτερικῶν πρός τό ναύαρχο Ἀνδ. Μιαούλη, πού διέταζε τήν σύλληψη τοῦ Λογοθέτη Λυκούργου[11].

Τόν Μάιο τοῦ 1824, στό ναό τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος μεταφέρθη-

---

9. Κ. Ι. Πτίνης, *Ἡγεμόνες τῆς Σάμου*. Σάμος χ.χρ., σ. 77.

10. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακά* ... ὅ.π. 2. Ἐν Σάμῳ 1881, σ. 183. Ν. Σταματιάδης, *Σαμιακά ἤτοι ἀνελιξις τῆς νεωτερας ἱστοριας τῆς Σαμου δι' ἐπισημων ἐγγραφων* 1. Ἐν Σάμῳ 1899, σ. 77.

11. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακα* ... ὅ.π. 2. Ἐν Σάμω 1881, σ. 183. Ν. Σταματιάδης, *Σαμιακά ἤτοι ἀνελιξις τῆς νεωτερας ἱστορίας της Σάμου* ... ὅ.π. 1. Ἐν Σάμω 1899, σ. 151, 152.

κε τό κενοτάφιο πού κατασκεύασαν οἱ ἐπαναστατημένοι Σάμιοι, γιά νά τιμήσουν τήν μνήμη τοῦ Βρετανοῦ φιλέλληνα Λόρδου Βύρωνα, ἀμέσως μετά τήν ἀναγγελία τοῦ θανάτου του στό Μεσολόγγι. Ἐκεῖ ἐψάλλη κατά τήν ἐκκλησιαστική τάξη, καί μέ πάνδημη συμμετοχή, τρισάγιο, κατόπιν δέ τό κενοτάφιο μεταφέρθηκε στήν εἴσοδο τῆς πόλης, ὅπου ρίχτηκαν τιμητικοί καί πένθιμοι πυροβολισμοί[12]. Τό 1829 πάλι, ὁ ναός ἀποτέλεσε τό ἐπίκεντρο ταραχῶν, καθώς ὁ δυναμικός καί μαχητικός ἡγούμενος τῆς μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς Θεοδόσιος Φραγγόπουλος, ὁ μετέπειτα Ἀρχιεπίσκοπος Σάμου Θεοδόσιος, ἦρθε σέ ἀντίθεση δυναμική μέ τόν διοικητή τῆς Σάμου Δ. Χρηστίδη, σχετικά μέ μία ἀναδιοργάνωση τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ συστήματος τοῦ νησιοῦ πού ἐπιχειροῦσε, καί ἡ ὁποία βρισκόταν σέ ἀντίθεση μέ τά συμφέροντα τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας καί τῆς μονῆς. Στό πλαίσιο αὐτό, τό μετόχι ἐπρόκειτο νά ἐκποιηθεῖ, καί ὁ Θεοδόσιος πῆρε στήν πλάτη τήν ἐφέστια εἰκόνα τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος καί βγῆκε στήν ἀγορά φωνάζοντας «Αὐτόν λαέ θέλουν νά πωλήσουν», μέ ἀποτέλεσμα νά συγκεντρωθεῖ πλῆθος καί νά γίνουν ἐπεισόδια[13]. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν νά ἐξοριστεῖ ὁ Θεοδόσιος γιά ἕναν χρόνο στήν μονή ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου, γιά νά ἐπανέλθει στή Σάμο τό 1830, τό μετόχι ὅμως ἔμεινε ἀλώβητο, καί στή δικαιοδοσία τῆς μονῆς. Ἄς σημειωθεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ ἐνέργειες αὐτές φανερώνουν τόν δυναμικό καί ἀτίθασο χαρακτήρα τοῦ Θεοδοσίου, ἀλλά καί τήν ἐπαναστατική του ἰδιοσυγκρασία, πού τόν συνόδευσαν σέ ὅλη τήν σύντομη ἀλλά πολυτάραχη ζωή του[14].

Στό ναό τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος συνεκλήθη, ἀπό τήν 26η ὥς τήν 30η Σεπτεμβρίου τοῦ 1833 ἡ ἐνάτη τῶν Σαμίων Συνέλευση,

---

12. Ν. Σταματιάδης, *Σαμιακά ἤτοι ἀνέλιξις τῆς νεωτέρας ἱστορίας τῆς Σάμου* ... ὅ.π. 1. Ἐν Σάμῳ 1899, σ. 234.

13. Γιά τά γεγονότα αὐτά βλ. ἀναλυτικά Χρ. Λάνδρος, «Ἡ ἐκπαίδευση στή Σάμο κατά τήν καποδιστριακή περίοδο (1828-1830). Ἡ κρίση τοῦ 1829», *Πρακτικά Συνεδρίου« Ο Γ. Κλεάνθης καί ἡ ἐποχή του»*, Σάμος 1991, σσ. 179- 180 καί Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς, κώδικας 147, φφ. 135, 209- 211.

14. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ὁ Ἑπτανήσιος Ἀρχιεπίσκοπος Σάμου Θεοδόσιος Φραγγόπουλος (1836-1841) καί ἡ εἰσαγωγή τῆς τιμῆς τῆς Παναγίας τῆς Μυρτιδιώτισσας στό νησί», *Πρακτικά Η' Διεθνοῦς Πανιονίου Συνεδρίου ΙΙ.Β. Θεσμοί (Μέρος Β') – Λαογραφία*. Κύθηρα 2009, σ. 237-247. Ὁ ἴδιος, «Ἰγνάτιος ὁ διδάσκαλος : ἕνας Κυθήριος λαϊκός ποιητής (α' μισό του 19ου αἵ.)», *Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου Κυθηραϊκῶν Μελετῶν 2. Ἱστορία – πολιτισμός – περιβάλλον*. Κύθηρα 2003, σ. 135-151. Ὁ ἴδιος, *Λαϊκότροπα στιχουργήματα τοῦ Ἰγνατίου τοῦ διδασκάλου. Συμβολή στή μελέτη τῆς θρησκευτικῆς ποίησης στή Σάμο τοῦ 19ου αἰῶνα*. Ἀθήνα 2000, σ. 19 κ.ἑξ., μέ τή σχετική βιβλιογραφία.

μέ πρόεδρο τόν Ἀντώνιο Γεωργιάδη καί γραμματέα τόν Γεώργιο Κλεάνθη, μέσα στήν φωτιά τοῦ ἀγώνα γιά τήν παγίωση τῆς ἐλευθερίας τῆς Σάμου, καί τήν ἐπίτευξη τῆς συμπερίληψής της στά ὅρια τοῦ πρώτου ἐλεύθερου ἑλληνικοῦ κράτους, κάτι πού τελικά δέν ἔγινε ἐφικτό, καί ὁδήγησε στήν ἐπιβολή τοῦ πολιτεύματος τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου, περίπου δυό χρόνια ἀργότερα. Στό ναό ἐκκλησιάσθηκαν, καί στήν πλατεία τοῦ Λιμένος Βαθέος συνεδρίασαν οἱ ἀντιπρόσωποι, ἐνώπιον τῶν ὁποίων διαβάστηκαν τά ἐπίσημα ἔγγραφα τῆς ἐκ νέου ὑποταγῆς τῆς Σάμου στήν Ὑψηλή Πύλη, γιά νά ἀπορριφθοῦν κατόπιν ὡς ἀπαράδεκτα[15].

Στό ναό τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος συνῆλθε ἡ Γενική τῶν Σαμίων Συνέλευση πού συγκάλεσε ὁ Ἡγεμόνας Ἰωάννης Γκίκας, στίς 25 Ἀπριλίου 1856, μέ προσωρινό πρόεδρο τόν Γ. Α. Νέγρη καί προσωρινό γραμματέα τόν Κ. Βεϊνογλίδη[16]. Ἀλλά καί στίς 4 Ὀκτωβρίου τοῦ 1880, ὅταν κατά τίς ταραχές πού συνόδευσαν τήν ἀντικατάσταση τοῦ Ἡγεμόνα Κων. Ἀδοσίδη ἡ καμπάνα τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος σήμανε τόν κίνδυνο ἀπό τά ἐπελαύνοντα στήν πρωτεύουσα ἐκ Καρλοβασίων στίφη, πού στόχο εἶχαν τήν ἀποδοκιμασία καί τήν ἔξωση τοῦ καλοῦ ἐκείνου Ἡγεμόνα[17].

Ὁ Επαμεινώνδας Σταματιάδης μᾶς πληροφορεῖ ἐπίσης ὅτι στόν προαύλιο χῶρο τοῦ παλαιοῦ ναοῦ ὑπῆρχε κοιμητήριο. Ἐκεῖ εἶχε ταφεῖ ὁ γνωστός Σάμιος ἐπαναστάτης καί ἀγωνιστής Χριστόδουλος Παρμαξίζης, τήν ὥρα δέ τῆς ἀνακομιδῆς τῶν ὀστῶν του, πάντοτε κατά τήν ἀφήγηση τοῦ Σταματιάδη, ἔτυχε νά περνᾶ μία γυναίκα, ἡ Μαρία Γιοκαρίνη, πού ἐθαύμασε τό μνῆμα, λέγοντας «*Τί ὡραῖον μνῆμα! Χαρά ʼς τόν πού θά τόν βάλουν μέσα!*». Κατά σύμπτωση δέ, μετά ἀπό λίγη ὥρα σκοτώθηκε πέφτοντας ἀπό μία συκιά, καί τάφηκε τήν ἑπομένη στόν τάφο πού προηγουμένως εἶχε ἀποθαυμάσει, ἐκπληρώνοντας τήν ἴδια της τήν προφητεία[18].

Ὁ αὐξανόμενος πληθυσμός τοῦ Λιμένος Βαθέος, τῆς πρωτεύουσας τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου, βαθμιαῖα ἄρχισε νά δείχνει, ἤδη ἀπό τά τέλη τοῦ 19ου αἰώνα, ὅτι ὁ παλαιός ναός τοῦ ἁγίου Σπυ-

---

15. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακα* ... ὅ.π. 2. Εν Σάμω 1881, σ. 289. Ν. Σταματιάδης, *Σαμιακά ήτοι ἀνελιξις της νεωτερας ίστοριας της Σάμου* ... ὅ.π. 2. Ἐν Σάμῳ 1900, σ. 94-95, 98-99, 101-102. Πρβλ. επίσης Γ. Δημητριαδης, *Ἱστορια της Σαμου*. Εν Χαλκίδι 1866, σ. 190, ὅπου καί περιγραφή τῶν σχετικῶν γεγονότων.

16. Ιω. Βακιρτζῆς, *Ἱστορια τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σαμου*, 1834-1912. Ἀθήνα 2005, σ. 238-239.

17. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακα* ... ὅ.π. 3. Ἐν Σάμω 1882, σ. 506. Γιά τά γεγονότα ἐκεῖνα βλ. Κ. Ι. Πτίνης, *Ἡγεμόνες τῆς Σάμου*. Σάμος χ.χρ., σ. 70-72.

18. Ἐπ. Σταματιάδης, *Σαμιακά* ... ὅ.π. 4. Ἐν Σάμῳ 1886, σ. 612.

ρίδωνος δέν μποροῦσε κτιριακά νά ἐξυπηρετήσει τό πλῆθος τῶν ἐκκλησιαζομένων σέ αὐτόν. Παραλλήλως δέ, ὑπῆρχαν καί τά ἡγεμονικά ἀρχιτεκτονικά καί πολεοδομικά σχέδια γιά τήν διαμόρφωση τοῦ κέντρου τῆς πρωτεύουσας μέ τήν οἰκοδόμηση μίας τριάδας κτηρίων, τοῦ Ἀρχειοφυλακίου, τῆς Βουλῆς καί τοῦ νέου ναοῦ τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος, πού ἀντιπροσώπευαν τήν ἔνδοξη ἀρχαιότητα, τό ἡγεμονικό παρόν καί τήν ὀρθόδοξη χριστιανική πίστη τῶν κατοίκων, καί τά ὁποία θά ἑνώνονταν μέ τό διοικητικό ἡγεμονικό κέντρο καί τήν ἡγεμονική κατοικία τῆς παραλίας, τό Ἡγεμονικό Μέγαρο δηλαδή, μέ ἕναν σύγχρονο, εὐρωπαϊκῶν προτύπων ἀλλά μικροσκοπικό – ὅπως καί τό μικρό «Πριγκηπάτο τῆς Σάμου» - κῆπο, τόν γνωστό μας «Ἡγεμονικό Κῆπο», τόν σήμερα μετεξελιχθέντα σέ «Δημοτικό Κῆπο»[19]. Στό πλαίσιο αὐτό ὁ παλαιός ναός ὄχι μόνον ἐμπόδιζε μέ τή θέση του τήν ὁλοκλήρωση τοῦ μεγαλοπρεποῦς καί μεγαλεπιβόλου σχεδίου, ἀλλά καί τό χτίσιμό του στή νέα του θέση ἦταν ἀπαραίτητο γιά τήν ἰδεολογική καί συμβολική συγκρότηση τοῦ κέντρου τῆς ἡγεμονικῆς πρωτεύουσας τοῦ νησιοῦ.

Ἔγιναν διάφορες ἰδιωτικές, ἀτομικές καί συλλογικές προσπάθειες, τό κόστος ὅμως ἦταν πάντοτε ἀπαγορευτικό. Στράφηκαν τότε οἱ ἐνορίτες τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος πρός τόν ἤδη γηραιό Μητροπολίτη Σάμου Γαβριήλ Β΄ τόν Κατσαρό[20], ὁ ὁποῖος κατεῖχε ἰδιόκτητη οἰκία, κοντά στό ναό, χρησιμοποιούμενη ὡς Μητροπολιτικό Μέγαρο καί Ἐπισκοπεῖο, καί ὁ ὁποῖος λόγω γήρατος συνήθως ἐκκλησιαζόταν, χοροστατοῦσε καί λειτουργοῦσε στόν ἅγιο Σπυρίδωνα, ἔχοντας ὡς βοηθό καί συμπαραστάτη τόν Πρωτοσύγκελό του Νεόφυτο Ψάθα, ἐφημέριο τοῦ ναοῦ καί ἀδελφό τῆς μονῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, ὁ ὁποῖος μέ ἐνέργειές του εἶχε χειροθετηθεῖ Ἀρχιμανδρίτης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου[21]. Ἡ παρουσία δέ αὐτῶν τῶν δυό ἐξόχων ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν συντελοῦσε ὥστε στό ναό νά ἐφαρμόζεται αὐστηρά τό πατριαρχικό τυπικό, τό ἐν χρήσει στόν πατριαρχικό ναό τοῦ ἁγίου Γεωργίου, στό Φανάρι. Καί ἐνῶ εἶχε συναφθεῖ συμφωνία

19. Πρβλ. Σπ. Γιοκαρίνης, «Μία γειτονιά μέ νεοκλασικά κτίρια κατά τήν περίοδο τῆς Ἡγεμονίας Σάμου», *Πρακτικά Συνεδρίου «Ἡ πόλη τῆς Σάμου. Φυσιογνωμία καί ἐξέλιξη»*. Ἀθήνα 1998, σ. 106-107.

20. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβούνης, «Σάμος καί Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο (1585-1900)», *Πρακτικά ΚΓ΄ Πανελληνίου Ἱστορικοῦ Συνεδρίου*. Θεσσαλονίκη 2003, σ. 107-134. Ὁ ἴδιος, *Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί ἡ Ἡγεμονία τῆς Σάμου*. Ἀθήνα 2005, σ. 18 κ.ἑξ., ὅπου καί ἡ σχετική βιβλιογραφία.

21. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης – Παν. Τζιβάρα, *Οἰκουμενικό πατριαρχεῖο καί Ἱερά Μητρόπολις Σάμου καί Ἰκαρίας 1. Πατριαρχικά Γράμματα 1861-1928*. Ἀθήνα 2009, σ. 35-36, ὅπου τά σχετικά πατριαρχικά ἔγγραφα.

νά χρηματοδοτήσει ὁ Μητροπολίτης Γαβριήλ τήν ἀνέγερση τοῦ νέου ναοῦ ἀπό τήν μεγάλη περιουσία του, αἰφνιδίως αὐτός ἐκοιμήθη, τό 1900, ἔχοντας προλάβει νά θέσει μόνο τόν θεμέλιο λίθο, πού ἐτέθη τό 1892, ἡγεμονεύοντος τοῦ Ἀλεξάνδρου Καραθεοδωρῆ[22]. Στόν Ἡγεμονικό Κῆπο, μετά τήν κατεδάφιση τοῦ παλαιοῦ ναοῦ, μόνο ἴχνος πού ἔμεινε νά θυμίζει τήν παρουσία του εἶναι τό ἡρῷο τῶν πεσόντων, χτισμένο στό σημεῖο ὅπου ὑπῆρχε ἡ ἁγία τράπεζα τῆς κεντρικῆς ὑποστάσεως, ὥστε ἡ ἁγιασμένη ἀπό τήν συνεχῆ τέλεση τῆς θείας εὐχαριστίας αὐτή περιοχή νά μήν πατιέται, εἰς τό διηνεκές.

Μετά τόν ἀδόκητο θάνατο τοῦ Μητροπολίτη Γαβριήλ, οἱ ἐργασίες διεκόπησαν ἐπί δυό περίπου χρόνια, λόγω οἰκονομικῶν δυσχερειῶν. Ἀντ᾽ αὐτοῦ, τό ἔργο τῆς ἀνοικοδομήσεως ἀνέλαβε ὁ πλούσιος, φιλάνθρωπος καί φιλεκκλήσιος καπνέμπορος Ἀλέξανδρος Πασχάλης, τό ὁποῖο καί ὁλοκλήρωσε ἐξ ἰδίων, ἀπό τό 1907, ἡγεμονεύοντος Κωνσταντίνου Καραθεοδωρῆ[23]. Ἐκτός ἀπό τό κτήριο, ὁ δωρητής κατασκεύασε καί τό ξυλόγλυπτο τέμπλο τοῦ ναοῦ, πού φιλοτεχνήθηκε σέ ἐργαστήριο τῆς Κωνσταντινούπολης, καί συναρμολογήθηκε ἐπιτόπου. Ὑπολογίζεται ὅτι γιά τήν ὁλοκλήρωση τοῦ ἔργου ὁ Πασχάλης δαπάνησε πάνω ἀπό ἕξι χιλιάδες χρυσές τουρκικές λίρες. Γι᾽ αὐτό ἄλλωστε καί ἡ προτομή του βρίσκεται σέ καλλιμάρμαρο μνημεῖο, ἔξω ἀπό τό ναό, καί οἱ κληρονόμοι καί συγγενεῖς του, μέχρι σήμερα, ἔχουν τά δικά τους τιμητικά στασίδια, στό κεντρικό κλίτος τοῦ νέου ναοῦ. Εἶναι ἄλλωστε γνωστό ὅτι ὁ Πασχάλης ὑπῆρξε ἐξέχουσα ἠθική καί κοινωνική φυσιογνωμία τῆς ἐποχῆς του, μέ ἔργο πού ἀναγνωρίστηκε καί τιμήθηκε καί ἐκτός Σάμου[24].

Ἀρχιτέκτονας τοῦ νέου ναοῦ ἦταν ὁ μηχανικός τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου Ἄγγελος Ἀγγελίδης, ὁ ἴδιος πού σχεδίασε καί τό τέμπλο τοῦ ἱεροῦ μητροπολιτικοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Νικολάου, ἀλλά καί τό ναό τοῦ Γενεθλίου της Θεοτόκου στά Κοντέϊκα. Ἐπιστάτης τοῦ ἔργου ἀνέλαβε ὁ Ἐμμανουήλ Πανταζίδης[25].

Τά ἐγκαίνια τοῦ νέου ναοῦ ἔγιναν στίς 12 Δεκεμβρίου 1909, ἡμέρα Κυριακή, κατά τήν πανήγυρη τῆς μνήμης τοῦ τιμωμένου ἁγίου, ἦταν δέ μεγαλοπρεπῆ καί πάνδημα. Προέστη ὁ

---

22. Βλ. σχετικά Κ. Ι. Πτίνης, *Ἡγεμόνες τῆς Σάμου*. Σάμος χ.χρ., σ. 101-109.

23. Βλ. σχετικά Κ. Ι. Πτίνης, *Ἡγεμόνες τῆς Σάμου*. Σάμος χ.χρ., σ. 175-181.

24. Βασ. Καριώτογλου, *Οἱ ἐν Λιμένι Βαθέος Σάμου Ἐνοριακοί Ναοί* ... ὅ.π., σ. 47-48. Πρβλ. Μαν. Νικολαΐδης, *Ὁ Ἀλέξανδρος Πασχάλης καί τό πολύπλευρο ἔργο του. Συμβολή στήν ἱστορία τῆς Σάμου*. Ἀθήνα 1992. Στ. Ν. Κεκρίδης, «Ἡ Σάμος στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰώνα», *Σαμιακές Μελέτες* 5 (2001-2002), σ. 359-360.

25. Βασ. Καριώτογλου, *Οἱ ἐν Λιμένι Βαθέος Σάμου Ἐνοριακοί Ναοί* ... ὅ.π., σ. 51, 60.

Ἀρχιμανδρίτης Θεολόγος Παρασκευαΐδης, διευθυντής τοῦ ἐν Σάμῳ Ἱεροδιδασκαλείου «Ἡ Ἀνατολή», καί συλλειτούργησε ὁ Ἀρχιερατικός Ἐπίτροπος μέ τόν κλῆρο τοῦ Λιμένος Βαθέος. Παρέστησαν ὁ Ἡγεμών καί ἡ Ἡγεμονίς, οἱ Βουλευτές, οἱ ἀνώτεροι ὑπάλληλοι τῆς Ἡγεμονίας, οἱ πρόξενοι οἱ διαπιστευμένοι στήν Ἡγεμονία, οἱ πρόκριτοι καί οἱ ἀρχές τῆς πόλης, ἀλλά καί πλῆθος λαοῦ. Ἔψαλε χορός μαθητῶν τοῦ Ἱεροδιδασκαλείου, ὑπό τήν διεύθυνση τοῦ Ἰωάννη Κουκούλη. Τά ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τέλεσε Ἀρχιμανδρίτης, μέ σχετική κανονική ἐξουσιοδότηση τοῦ Μητροπολίτη Σάμου καί Ἰκαρίας Κωνσταντίνου, ἐπειδή ὁ Μητροπολίτης ἀπουσίαζε ἐκτάκτως στήν Κωνσταντινούπολη, ἐπειδή εἶχε κληθεῖ ὡς συνοδικός ἀρχιερεύς. Αὐτό εἶχε γίνει ἀπό τόν Οἰκουμενικό Πατριάρχη Ἰωακείμ Γ′ μέ σκοπό νά σωθεῖ ὁ Μητροπολίτης Κωνσταντῖνος ἀπό τήν ἐκδικητική μανία τοῦ Ἡγεμόνα Ἀνδρέα Κοπάση. Θυμίζω ὅτι εἶχε προηγηθεῖ ἡ ἀντικοπασική ἐπανάσταση τῆς 8ης Μαΐου 1908, καί ὅτι ὁ Μητροπολίτης εἶχε διαμαρτυρηθεῖ ἐντόνως γιά τήν βεβήλωση ἐξωκκλησίων ἀπό τόν τουρκικό στρατό πού ὁ Ἡγεμόνας εἶχε φέρει στό νησί, κατά ρητή παράβαση τῶν προνομίων του. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ μαχητικός καί ἀνυποχώρητος Μητροπολίτης εἶχε περάσει στό ἀντικοπασικό στρατόπεδο, μέ τήν στήριξη καί κάλυψη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου, γεγονός πού ἔθετε τή ζωή του σέ ἄμεσο κίνδυνο, ὥστε ὁ Πατριάρχης Ἰωακείμ Γ' νά μηχανευτεῖ αὐτό τό τέχνασμα, γιά νά τόν ἀπομακρύνει εὐσχημόνως, ἀλλά καί τιμητικῶς, ἀπό τή Σάμο.

Κατά τήν τελετή τῶν ἐγκαινίων ὁ Ἡγεμών Ἀνδρέας Κοπάσης ἀνήγγειλε ὅτι ὁ Σάμιος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Δαμιανός Α' εἶχε ἀπονείμει στόν Ἀλέξανδρο Πασχάλη τό Χρυσό Σταυρό τοῦ Τάγματος τῶν Σταυροφόρων τοῦ Παναγίου Τάφου, ἐνῶ ἀναγνώσθηκαν ψηφίσματα τῆς Βουλῆς τῶν Σαμίων καί τοῦ Δημοτικοῦ Συμβουλίου τοῦ Δήμου Λιμένος Βαθέος, μέ τά ὁποῖα ὁ Πασχάλης ἀναγορευόταν Μέγας Εὐεργέτης τῆς Ἡγεμονίας καί τῆς πόλης. Ὁ Βασίλειος Καριώτογλου, μέ ἰδιαίτερη ἐπιμέλεια καί λεπτομέρεια ἔχει καταγράψει ὅλα τά ἀρχικά καί πολύτιμα ἀφιερώματα καί σκεύη τοῦ ναοῦ, πού φανερώνουν ὅτι τό ἔργο τοῦ ἐξοπλισμοῦ του ἀνέλαβε μέ θέρμη καί ἀγάπη ἡ ἀκμάζουσα τότε ἀστική τάξη τῆς ἡγεμονικῆς πρωτεύουσας τοῦ νησιοῦ[26].

Ἡ ἐπιγραφή τῶν ἐγκαινίων, πάνω ἀπό τήν κεντρική εἴσοδο τοῦ ναοῦ, εἶναι ἀπολύτως διαφωτιστική : *ΕΥΣΕΒΙΗΣ ΤΕΚΜΑΡ ΝΗΟΝ ΠΕΡΙΚΑΛΛΕΑ ΤΟΝΔΕ ΔΕΙΜΑΤ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΠΑΣΧΑΛΕΙΟ*

---

26. Βασ. Καριώτογλου, *Οἱ ἐν Λιμένι Βαθέος Σάμου Ἐνοριακοί Ναοί* ... ὅ.π., σ. 49-51.

ΠΥΚΙΝΗ ΦΡΗΝ ΕΣ ΑΕΙ ΠΑΤΡΗ ΜΕΝ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΦΙΛΟΤΗΤΟΣ ΖΗΛΩΤΗΣ Δ' ΑΡΕΤΗΣ ΣΗΜ' ΕΠΙΓΙΓΝΟΜΕΝΗΣ ΑΛΛΑ ΤΕΟΝ ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΕΔΟΣ ΟΛΒΙΕ ΘΑΥΜΑΣΙ ΣΩΖΕ ΗΔΕ ΔΟΜΗΤΟΡΑ ΚΑΙ ΠΡΟΣ ΣΑΜΙΩΝ ΠΟΛΙΑΣ / ΚΤΙΤΩΡ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΠΑΣΧΑΛΗΣ.

Ἔμελλε ὅμως νά βρεθεῖ γιά μία ἀκόμη φορά ὁ ναός τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος στό προσκήνιο τῆς ἱστορίας. Στά τέλη Σεπτεμβρίου τοῦ 1912, στό ναό αὐτό συνεκλήθη ἡ διπλή Συνέλευση ἤ Ἐθνοσυνέλευση, πού εἶχε προκύψει ἀπό τίς ἐκλογές τῆς 24ης Σεπτεμβρίου, μέ πρόεδρο τόν Θεμιστοκλῆ Σοφούλη. Παρά δέ τίς προσπάθειες τοῦ Ἡγεμόνα Γρηγορίου Βεγλερῆ ὅπως ματαιώσει τό ἔργο της, ἡ Συνέλευση συνέχισε τίς ἐργασίες της. Σέ πανηγυρική συνεδρίασή της, μέ τήν παρουσία τοῦ Μητροπολίτη Σάμου καί Ἰκαρίας κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Βοντζαλίδη, πού εὐλόγησε καί τήν συνέλευση μέ εἰδική εὐχή, κηρύχθηκε ἡ ἕνωση τῆς Σάμου μέ τό ἐλεύθερο Βασίλειο τῆς Ἑλλάδος, στίς 11 Νοεμβρίου 1912, μέσα στό ναό τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος. Ἐδῶ ὁ Μητροπολίτης εὐλόγησε τήν ἑλληνική σημαία, τήν ὁποία ἀσπάστηκαν ὁ Θεμιστοκλῆς Σοφούλης καί οἱ πληρεξούσιοι, καί ἀπό ἐδῶ ξεκίνησε ἡ ἐπίσημη πομπή, πού ἔχοντας ἐπικεφαλῆς τήν σημαία καί τό Εὐαγγέλιο κατέληξε στό Ἡγεμονικό Μέγαρο τῆς παραλίας, ὅπου ὑπεστάλη ἡ σαμιακή σημαία τῆς αὐτονομίας, καί ἔγινε ἔπαρση τῆς ἑλληνικῆς σημαίας, σέ μία τελετουργική πράξη μέ τήν ὁποία ἐπισφραγίσθηκε τό τέλος τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου[27]. Ἐδῶ ἐψάλη ἡ πρώτη δοξολογία γιά τήν ἕνωση, καί ἐδῶ συνεχίζει νά ἑορτάζεται πανηγυρικά ἡ ἐπέτειος τῆς ἑνώσεως, κάθε ἔτος.

Ἀπό τά ἀφιερώματα τοῦ ναοῦ ἀξίζει νά ἀναφερθεῖ ἡ ρωσικῆς τεχνοτροπίας εἰκόνα τῆς Θεοτόκου, μπροστά στήν ὁποία ψάλλεται ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος καί οἱ Χαιρετισμοί, πού ἀποτελεῖ δῶρο τοῦ Ἡγεμόνα τῆς Σάμου Γεωργίου Βέροβιτς. Ἐπίσης στό ναό σώζονται οἱ δεσποτικές εἰκόνες τῶν τέμπλων ἀλλά καί οἱ ἐφέστιες προσκυνηματικές εἰκόνες τοῦ παλαιοῦ ναοῦ, πού ἀνήκουν στόν 17ο καί στόν 18ο αἰώνα, καί ἔχουν προσφάτως συντηρηθεῖ. Ἡ μεγάλη προσκυνηματική εἰκόνα τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος εἶναι ἀφιέρωμα τοῦ Ἐμμανουήλ Γ. Χατζηγεωργίου. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἁγίου Διονυσίου πάλι φέρει τήν ἐπιγραφή *1777. Δέησις τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Θ.* Δεδομένου δέ ὅτι ὁ ἅγιος Διονύσιος ἁγιοκατατάχθηκε τό 1704, ὁ Βασίλειος Καριώτογλου βασίμως ὑποθέτει ὅτι ἀφιερωτής πρέπει νά εἶναι ὁ

---

27. Ἰω. Βακιρτζῆς, *Ἱστορία τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου*, 1834-1912. Ἀθήνα 2005, σ. 568, 572. Πρβλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ἡ συμβολή τῆς Μεγάλης του Χριστοῦ Ἐκκλησιας στην ἕνωση της Σαμου μέ τήν Μητέρα Ἑλλάδα*. Ἀθήνα 2004, σ. 15 κ.ἑξ. καί ὁ ἴδιος, *Τό ὅραμα τῆς ἐλευθεριας στη σαμιακή κοινωνια (1800-1912)*. Ἀθήνα 2008, σ. 35 κ. ἑξ., ὅπου καί ἡ σχετική προγενέστερη βιβλιογραφία.

Ζακυνθινός Θεόδωρος Σπάθης, πλοιοκτήτης, ἔμπορος καί πρόξενος τῆς Ἀγγλίας στή Σάμο, ὁ ὁποῖος εἶχε νυμφευθεῖ τήν Σαμία Αἰκατερίνη Μακρυδάκη, καί ἐγκαταστάθηκε στό νησί. Μάλιστα, ἡ εὐλάβειά του πρός τόν ἅγιο Διονύσιο καταδεικνύεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ ἐγγονός του ὀνομάσθηκε Διονύσιος. Στό σημεῖο αὐτό πρέπει νά ἀναφερθεῖ ὅτι στόν Σπάθη καί στίς δωρεές του ἴσως μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ καί ἡ ἀφιέρωση τοῦ ἑνός κλίτους τοῦ παλαιοῦ ναοῦ στήν ἁγία Αἰκατερίνη, τό ὄνομα τῆς ὁποίας ἔφερε ἡ σύζυγός του. Ὁ Θεόδωρος Σπάθης, πού πέθανε τό 1850, πάντρεψε τό 1836 τήν κόρη του Ἑλένη μέ τόν ἐκ Λυών τῆς Γαλλίας καί διά Θεσσαλονίκης ἐλθόντα στή Σάμο ἔμπορο Γρηγόριο Λουΐ Μάρκ, ὁ ὁποῖος κατόπιν ἀνέλαβε Ὑποπρόξενος καί Πρόξενος τῆς Ἀγγλίας στό νησί, ἐγκαινιάζοντας μία οἰκογενειακή παράδοση πού ἐπέδρασε ἄμεσα στή διαμόρφωση τῆς νεώτερης καί σύγχρονης σαμιακῆς ἱστορίας.

Ὁ μεσαῖος πολυέλαιος εἶναι δῶρο τοῦ Κωνσταντινουπολίτη Νικολάου Γεωργιάδη, γαμπροῦ τοῦ Σαμίου Δημητρίου Σταματιάδη καί ἀδελφοῦ τοῦ αὐτοκρατορικοῦ ἐπιτρόπου τῆς Ἡγεμονίας τῆς Σάμου (1873) καί Ἡγεμόνα (1907) Γεωργίου Φ. Γεωργιάδη. Μέ τό ναό συνδέθηκαν πνευματικά πλεῖστες ὅσες ἐπιφανεῖς οἰκογένειες τῆς πρωτεύουσας τοῦ νησιοῦ, ὅπως οἱ οἰκογένειες Ἐμμ. Χατζηγεωργίου, Π. Παπαδάκη, Γεωργίου Σούτου, Παν. Σοφούλη καί Μίχ. Μανούσου, πού τόν ἐφοδίασαν μέ πολύτιμα σκεύη καί ἐκκλησιαστικά εἴδη. Οἱ εἰκόνες τοῦ τέμπλου ἔχουν ἁγιογραφηθεῖ τό 1911 καί τό 1912, ἐνῶ ἡ εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ στόν δεσποτικό θρόνο εἶναι ἀφιέρωμα τοῦ Μητροπολίτη Σάμου καί Ἰκαρίας Κωνσταντίνου τοῦ Βοντζαλίδη, καί φέρει τή ἐπιγραφή *Μνήσθητι φιλάνθρωπε Κύριε τοῦ δούλου σου Κωνσταντίνου Ἀρχιερέως. 1903 Φεβρουαρίου 14.* Ἐπίσης οἱ εἰκόνες τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα καί τῶν ἁγίων Κωνσταντίνου καί Ἑλένης εἶναι ἀφιερώματα τοῦ Ἡγεμόνα Ἀνδρέα Κοπάση καί τῆς Ἡγεμονίδος Ἑλένης, κατά τά ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ, γιά τά ὁποῖα ἔγινε λόγος παραπάνω.

Τέλος, στό ἱερό βῆμα τοῦ ναοῦ σώζεται πολυθρόνα μέ τήν ἑξῆς χαρακτηριστική ἐπιγραφή : *Κάθισμα Προέδρου ἑνώσεως Σάμου μεθ' Ἑλλάδος, ἕνδεκα «11» Νοεμβρίου 1912.* Πρόκειται γιά τό κάθισμα τοῦ Θεμιστοκλῆ Σοφούλη, κατά τήν Ἐθνοσυνέλευση τῆς ἑνώσεως, τό Νοέμβριο τοῦ 1912, γιά τήν ὁποία ἐπίσης ἔγινε λόγος προηγουμένως.

Τήν ἱστορία αὐτή τιμώντας, ὁ μακαριστός Μητροπολίτης Σάμου Παντελεήμων Α' ὁ Χρυσοφάκης ἀνεκήρυξε τό ναό τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος «καθεδρικό»[28]. Τήν παράδοση αὐτή συνεχίζει καί σή-

28. Μητροπολίτης Σιδηροκάστρου Ἰωάννης, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Σάμου ἀπό τῆς ἱδρύσεως αὐτῆς μέχρι σήμερον*. Σάμος 1967, σ. 366 καί σήμ. 212, ὅπου ἀναγραφή καί

μερα ὁ Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Σάμου κ. Εὐσέβιος, πού στόν εὐρύχωρο καί ἱστορικό ναό – ὁ ὁποῖος λειτουργεῖ ὑποδειγματικά μερίμνη τῶν ἑκάστοτε ἐφημερίων του, σήμερα δέ μέ τήν ἀκάματη φροντίδα τοῦ Αἰδεσιμολογιωτάτου π. Ἰωακείμ Μοσχονᾶ - ὑποδέχεται ἐπίσημες ἐκκλησιαστικές προσωπικότητες καί ἑορτάζει σπουδαῖες ἐκκλησιαστικές ἐπετείους. Ἤδη ἔχουν ἱερουργήσει στό ναό, μεταξύ πλειάδος ἀρχιερέων, ἡ Α.Θ.Π. ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης κ. Βαρθολομαῖος, ὁ μακαριστός Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χριστόδουλος Α΄, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Βαρσοβίας καί Πάσης Πολωνίας κ. Σάββας κ.ἄ. Ἡ ζωή συνεχίζεται, καί μαζί τό σωτηριῶδες ἔργο τῆς Ἐκκλησίας. Συνεχίζεται καί ἡ ἱστορική παρουσία τοῦ ναοῦ στήν πνευματική καί κοινωνική ζωή τῆς πόλης τῆς Σάμου, μέ ἀδιάπτωτη λαμπρότητα.

τῶν σπουδαιοτέρων κειμηλίων τοῦ ναοῦ, μέ τίς ἐπιγραφές τους.

Ἀρχιμανδρίτου Νήφωνος Βασιλάκη
Δρ. Κανονικοῦ Δικαίου, Pontificio Istituto Orientale, Roma

Περί ψευδεπίγραφων ἤ νόθων κανόνων

Εἶναι εὐρέως γνωστό πώς ὑπάρχουν τά «ἀπόκρυφα» λεγόμενα εὐαγγέλια, κείμενα, βιβλία ἤ χειρόγραφα καί συχνά γίνεται λόγος, προφορικός καί γραπτός, γιά τήν προέλευση, τήν σημασία καί τήν χρήση τους. Πολλές μελέτες ἀφοροῦν τά ψευδεπίγραφα ἤ νόθα κείμενα αὐτά καί μεγάλος ἀριθμός ἐρευνητῶν ἀσχολεῖται με τήν ἔρευνα καί δημοσίευση θεμάτων πού ἀφοροῦν τήν ὅλη προβληματική πού σχετίζεται με αὐτά. Γιά παράδειγμα εἶναι σύνηθες φαινόμενο γιά ὅσους ἐπιστήμονες ἀσχολοῦνται μέ τήν κριτική τοῦ κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης, νά διατυπώνουν τίς ἀπόψεις τους καί τά συμπεράσματα τῶν ἐνδελεχῶν μελετῶν τους, ἐμπλουτίζοντας τήν ἐπιστήμη με σημαντικά συμπεράσματα καί μέ χρήσιμη βιβλιογραφία.

Τήν ἴδια στιγμή ὅμως στό χῶρο τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου, παρατηρεῖται νά ὑπάρχει σχετική στασιμότητα κι ἕνας «ἱερός» δισταγμός ἀπέναντι σέ ὅποιον θά τολμοῦσε νά θέσει σέ στοιχειώδη ἀμφισβήτηση τήν ἀπόλυτη καί καθολική γνησιότητα τῶν ἱερῶν Κανόνων. Καί γίνεται ἡ στάση αὐτή κατανοητή σε μεγάλο βαθμό ἀπ᾽ ὅλους, διότι τό κύρος καί ἡ ἰσχύς τῶν θείων καί ἱερῶν Κανόνων χαρακτηρίζεται διά τό «ἀκαινοτόμητον καί ἀπαράτρωτον»[1] τῆς παραδεδομένης πίστης τῶν Πατέρων κανονικῶς διατυπωμένης στίς Οἰκουμενικές Συνόδους[2] καί ξεκάθαρα περιγράφονται

---

1. Σύμφωνα με τόν καν. 1 τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (691-692). Βλ. Nedungatt G.-Feath Erstone M., The Council in Trullo revisited, Pontificio Istituto Orientale, «Κανονικά 6», Roma 1995, 55 . Πρβλ. Ἀκανθόπουλου Π., *Κώδικας Ἱερῶν Κανόνων καί Ἐκκλησιαστικῶν Νόμων*, Θεσσαλονίκη 1995, 98 .

2. Κι ὁ χαρακτηρισμός ἤ ἡ ἀποδοχή κάποιας Συνόδου «ὡς οἰκουμενικῆς συνεπάγεται τήν ἀποδοχήν αὐτῆς καί ὡς ἀλαθήτου», Καρμίρη Ι., *Ὀρθόδοξος*

σέ παλαιά καί σύγχρονα ἐγχειρίδια Κανονικοῦ Δικαίου[3]. Ὡστόσο ὀφείλουμε ἐξαρχῆς νά διακρίνουμε πώς ἄλλο πρᾶγμα εἶναι τό κῦρος καί ἡ ἰσχύς τῶν ἱερῶν Κανόνων καί ἄλλο ζήτημα ἡ ὕπαρξη νόθων κανόνων. Ὅπως γράφει ὁ Θ. Γιάγκου «Τό βασικόν σήμερον εἶναι ἡ Ἐκκλησία, ἰδίᾳ δέ οἱ ἀσκοῦντες ἐν αὐτῇ διοίκησιν καί οἱ τήν πνευματικήν ἐπιστασίαν τῶν πιστῶν ἐπιπεφορτισμένοι, νά γνωρίζουν τίνες οἱ ἱεροί κανόνες καί νά τηροῦν αὐτούς, ἀνεξαρτήτως τῆς κανονικῆς συλλογῆς ἐν ᾗ περιλαμβάνονται οὗτοι»[4].

Στό πρῶτο ἄκουσμα, περί νόθων κανόνων θεωροῦμε πολύ φυσική συνέπεια νά ξαφνιάζεται κανείς καί ν᾿ ἀντιδρᾶ. Γιά τό λόγο αὐτό καί κρίνουμε σκόπιμο νά ἐκθέσουμε ἀναλυτικότερα τόν ὅρο καί νά ἐπεξηγήσουμε τό περιεχόμενό του.

Λέγοντας νόθους κανόνες, δέν ἀναφερόμαστε σέ κανένα ἀπό τούς ἱερούς Κανόνες ἐκείνους πού προέρχονται ἀπό τίς γνωστές πηγές[5] Κανονικοῦ Δικαίου καί σέ οὐδένα ἐκείνων πού περιέχονται στίς κανονικές λεγόμενες συλλογές[6]. Χωρίς καμία ἀμφισβήτηση, οἱ ἱεροί Κανόνες εἶναι γνήσιοι ἐκφραστές τῆς αὐθεντικῆς ἀποστολικῆς καί ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, θεσπίστηκαν ἤ ἐπικυρώθηκαν ἀπό τίς Οἰκουμενικές Συνόδους[7] καί εἶναι θεῖοι καί «ἀσφαλεῖς πρός ψυχῶν θεραπείαν καί ἰατρείαν

Ἐκκλησιολογία, Ἀθήνα 1973, 677. Βλ. Μπούμη Π., «Νομοϱκανονικά», *Ἐπιθεώρηση Ἐκκλησιαστικοῦ καί Κανονικοῦ Δικαίου*, τ. 1, Ἀθήνα 2007, 179 .

3. Ἀφοῦ ὁμολογήσουμε ὅτι τό κῦρος καί ἡ ἰσχύς τῶν ἱερῶν Κανόνων ἀφοροῦν ἐξάπαντος καί ἀποκλειστικά τούς γνήσιους καί αὐθεντικούς Κανόνες. Γιά τήν ἀναλυτικότερη σημασία τῶν ὅρων αὐτῶν βλ. Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, Θεσσαλονίκη 2005, 96-100 .

4. Γιάγκου Θ., *Χριστοφόρου Προδρομίτη Κανονικόν*, Θεσσαλονίκη 2007, 29 .

5. Σε αὐτές περιλαμβάνονται οἱ θεμελιώδεις, συμπληρωματικές καί βοηθητικές βλ. Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, 39-95 ἤ σύμφωνα μέ ἄλλη διάκριση τόσο οἱ κύριες ὅσο καί οἱ δευτερεύουσες βλ. Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, 31-47 .

6. Ἐνδεικτικά καί χάριν παραδείγματος σημειώνουμε ἐδῶ δύο συλλογές, τό «Πηδάλιον» τῶν ἱερομονάχων Ἀγαπίου-Νικοδήμου πού εἶναι «σπουδαιοτέρα καί πλέον εὔχρηστος» καί τό «Σύνταγμα» τῶν Ράλλη-Ποτλῆ τό «σπουδαιότερον ὅλων τῶν συγγραμμάτων περί τῶν πηγῶν τῶν συλλογῶν τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας κατά τήν νεωτέραν ἐποχήν», Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, 76-89 .

7. Κάνοντας λόγο περί Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἀντιλαμβανόμαστε ἀμέσως τόν οἰκουμενικό χαρακτήρα, τό παγκόσμιο κῦρος, τήν καθολική ἰσχύ τῶν Κανόνων ἐκείνων πού ἐκδίδονται ἀπό κάθε μία «ἁγία καί μεγάλη σύνοδο», Salachas D., *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millenio*, Roma 1997, 19 .

παθῶν»[8]. Ἀναμφίβολα, ὁ β' κανόνας τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος ἐπίσημης συνοπτικῆς κωδικοποίησης[9] τῶν ἱερῶν Κανόνων πού περιέχουν τήν ἀλήθεια κι ὑποδεικνύουν τό ὀρθό. Ἑπομένως ὁ λόγος περί νόθων κανόνων δέν ἔχει καμία ἀπολύτως σχέση μέ τούς γνήσιους Κανόνες τῆς Ἐκκλησίας μας, πού μᾶς παραδόθηκαν ἀπό τίς Ἅγιες καί Οἰκουμενικές Συνόδους, μέ ἔργο «καθαρά ἰαματικό»[10].

Ἡ Βυζαντινή νομοκανονική παραγωγή μπορεῖ νά διακριθεῖ στούς Κανόνες τῶν Οἰκουμενικῶν καί Τοπικῶν Συνόδων καί τῶν Πατέρων, σέ συνδυασμό μέ τούς νόμους περί ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων τῆς πολιτείας καί «σέ αὐτή στήν ὁποία κυριαρχοῦσε ἡ οὕτω καλουμένη ψευδοκανονική παράδοση, δηλ. ἡ παράδοση τήν ὁποία διαμόρφωσαν κυρίως οἱ κανόνες πού φέρουν τά ὀνόματα τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννη Δ' Νηστευτῆ (582-595) καί Νικηφόρου Α' Ὁμολογητῆ (806-815,+829)»[11].

Νόθοι κανόνες, χαρακτηρίζονται κάποιοι κανόνες ψευδεπίγραφοι. Ἀνήκουν στήν λεγόμενη ψευδοκανονική παράδοση, ἡ ὁποία «σχετίζεται κατά βάση με τό ποιμαντικό ἔργο τῆς ἐκκλησίας, ἰδίως μέ τό μυστήριο τῆς ἐξομολογήσεως. Τά πιό ἀντιπροσωπευτικά ἔργα αὐτῆς τῆς παραδόσεως εἶναι αὐτά πού φέρουν τό ὄνομα τοῦ Ἰωάννη Νηστευτῆ»[12]. Δηλαδή πρόκειται γιά κανόνες πού φέρουν ἀναληθῶς τό ὄνομα κάποιου Πατέρα τῆς Ἐκκλησίας καί θεωροῦνται τάχα ἐπικυρωμένοι ἀπό Οἰκουμενικές Συνόδους. Ψευδῶς, γιά παράδειγμα, «ἐπιγράφονται μέν, ὅτι εἶναι τοῦ Νηστευτοῦ, περιέχουσι δέ πολλά παράλογα, καί πάντη παράνομα καί ἀκανόνιστα»[13].

Σαφές γίνεται ἄν γιά τούς ψευδεπίγραφους κανόνες[14] αὐτούς ἰσχύουν ὅσα καί γιά τά λοιπά ἀπόκρυφα κατασκευάσματα. Τά

8. Ράλλη-Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Ἀθήνα 1852-1859, τ. Β', 309 .

9. Ἀρχοντώνη Β., *Περί τήν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καί τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Θεσσαλονίκη 1970, 19 .

10. Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη 1999, 463 .

11. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, Θεσσαλονίκη 2006, 170 .

12. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 173-174 .

13. Γεωργοπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, Ἀθήνα 1880, 154 .

14. Ἔργα τῆς ψευδοκανονικῆς παράδοσης ἐξεδόθησαν ἀπό Pitra J., Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, II, Ρώμη 1868, 226. Ἐπίσης ARRANZ M., I Penitenziali Bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterikanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco, Kanonika 3, Ρώμη 1993. Για περισσότερα βλ. Γιάγκου Θ.,, *Κανόνες καί Λατρεία*, 174 .

ἀπόκρυφα αὐτά κείμενα, σέ τίποτα δέν μᾶς βοηθοῦν νά γνωρίσουμε ρεαλιστικότερα τό Χριστό ἤ νά ἔρθουμε ἐγγύτερά Του, μολονότι ἔγιναν δημοφιλῆ κι ἐπηρέασαν τήν λαϊκή εὐσέβεια[15]. Οἱ νόθοι κανόνες στεροῦνται θεοπνευστίας, «ψευδῶς εἴπασι»[16], εἶναι ἄκυροι ἐφόσον ἔρχονται σε ἀντίθεση μέ τό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας, μέ τούς Κανόνες τῶν Ἀποστόλων[17], τῶν Οἰκουμενικῶν καί Τοπικῶν Συνόδων καί τῶν ἁγίων Πατέρων.

Συγγραφεῖς καί συντάκτες τέτοιων κειμένων ὑπῆρξαν αἱρετικοί καί κακόφρονες[18]. Τά πρόσωπα ἤ οἱ ὁμάδες τέτοιων προσώπων, προσπάθησαν μέ τόν τρόπο αὐτό νά προσδώσουν κῦρος σε ὅσα σκόπιμα θέλησαν νά περάσουν στίς εὐσεβεῖς, ἀθῶες, (κι ἐνίοτε ἀφελεῖς) λαϊκές συνειδήσεις. Με τό ἀθέμιτο, πονηρό, ἄν μή κάποτε καί δόλιο, μέσο αὐτό, τῶν νόθων κανόνων, ἐπιχειρήθηκε ἱστορικά νά χρησιμοποιηθοῦν εὐγενή κι ὑψηλά ὀνόματα στήν ἐφαρμογή ἰδιοτελῶν κι ἀντιεκκλησιαστικῶν συμφερόντων.

Νόθους κανόνες συναντᾶμε σε ὁρισμένα χειρόγραφα ἐξομολογητάρια πού συνήθως βρίσκονταν σέ χέρια ἀμαθῶν, ἡμιμαθῶν καί δεισιδαιμόνων, ἀλλά ὄχι μόνο. Σέ λαϊκά στρώματα, ὅπου συνήθως εὐδοκιμοῦν οἱ προλήψεις θρησκευτικῆς προέλευσης, τέτοιοι κανόνες κατά τόν μεσαίωνα στάθηκαν δημοφιλεῖς λόγω τῆς ἄγνοιας, τῆς ἀπαιδευσίας, τοῦ χαμηλοῦ μορφωτικοῦ καί πνευματικοῦ ἐπιπέδου πού ἐπικρατοῦσαν κυρίως τά δύσκολα χρόνια τῆς δουλείας. Παράλληλα με τή χρήση τους αὐτή, δέν ἀποκλείεται με τόν ἴδιο τρόπο νά προσχώρησαν οἱ κανόνες αὐτοί ἐσφαλμένως καί στό χῶρο τῶν πεπαιδευμένων-λογίων τῆς ἐποχῆς.

Στήν *Ἱερα Ἀνθολογία* τοῦ Ἱεροδιδασκάλου Δανιήλ Γεωργοπούλου περιέχονται, μετά ἀπό τήν ἑρμηνεία τῆς τελέσεως τῶν Ἑπτά Μυστηρίων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, «Ἔτι διάφορα ἄλλα χρήσιμα καί ἀναγκαῖα πρός ὁδηγίαν τοῦ εὐαγοῦς Ἱερατείου». Με τήν ἄδεια καί τήν ἔγκριση τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος πραγματοποιήθηκε «ἐν Ἀθήναις» ἡ ἔκδοσις αὐτή, δαπάνη Ἰ. Καρυοφύλλη. Στο Β΄ μέρος, τῆς Δ΄ ἔκδοσης (1880) τῆς

---

15. «In conclusione...non si può ricavare null ache possa servire a farci conoscere Gesù qual è stato "realmente". Non dicono nulla di più "storicamente" rilevante di quanto affermano I Quattro Vangeli canonici» Cf. La Civilta Cattolica, 3 Nov. 2007, a.158, q. 3777, v. IV, p.228-238

16. Ἰακώβου Ι., *Βακτηρία Ἀρχιερέων (1645)*, τ. Α', Θεσσαλονίκη 2000, 268 .

17. Mansi, I, 3 .

18. «εἶναι ἐπισποραί καί γεννήματα αἱρετικοῦ τινος καί κακόφρονος, καί ὄχι τοῦ ἁγίου», Γεωργοπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 155 .

ἐν λόγῳ Ἀνθολογίας καί εἰδικότερα στήν §80 (σ. 154-155), ἡ ὁποία τιτλοφορεῖται «*Περί Νόθων Κανόνων*» συναντοῦμε τήν προβληματική τῶν νόθων κανόνων πού διαπραγματευόμαστε.

Ἄς δοῦμε ὅμως συγκεκριμένα κι ἐνδεικτικά κάποιους ἀπ᾽ τούς κανόνες αὐτούς, πού ἐκεῖ ἀναφέρονται.

Πρῶτος κανών συναντᾶται ὁ ἀκόλουθος: «Ἐάν γυνή ἱερέως αἰχμαλωτισθεῖσα ἐλευθερωθῇ, ὁ ἀνήρ αὐτῆς δύναται καί νά ἔχῃ αὐτήν, καί νά ἐνεργῇ τά τῆς ἱερωσύνης· διότι ἔπαθε φθοράν χωρίς νά θέλῃ»[19].

Ὁ κανόνας αὐτός ἀναφέρεται σέ γεγονός συνηθισμένο τήν ἐποχή ἐκείνη, ξένο ἤ παράδοξο σήμερα. Κάνει λόγο γιά τίς πρεσβυτέρες πού ἐξ αἰτίας τῶν πολέμων ἤ ἐπιδρομῶν (καθημερινό φαινόμενο παλαιοτέρων ἐποχῶν) ἔπεφταν αἰχμάλωτες καί πάθαιναν ἀκούσια «φθορά», δηλαδή ὑφίσταντο σωματικό βιασμό. Μέ τήν ἀπελευθέρωσή τους μποροῦσαν κανονικά, σύμφωνα μέ τόν κανόνα αὐτό, νά ἐπιστρέψουν στόν ἱερέα σύζυγό τους, χωρίς νά παυθῇ ἐκεῖνος τῆς ἱερωσύνης, ἀφοῦ ἡ φθορά συνέβη ἀκούσια, ἄνευ τῆς ἐλεύθερης θελήσεως ἐκείνων.

Ὁ συγγραφέας τῆς *Ἀνθολογίας* θεωρεί τόν κανόνα ἄκυρο, ψευδεπίγραφο καί νόθο, ἀφοῦ παρατηρεῖ στή σχετική ὑποσημείωση: «Οὗτος ὁ κανών, ἄν καί ἐπιγράφεται ὅτι εἶναι Λέοντος καί Κωνσταντίνου τῶν βασιλέων, μένει ὅμως ἄκυρος, ὡς ἐνάντιος εἰς τό πνεῦμα τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, καί εἰς τούς κανόνας τῶν ἁγίων Πατέρων»[20].

Ὁ προβληματισμός πού γεννᾶται εἶναι ἄν αὐτό τό φιλάνθρωπο πνεῦμα ἔρχεται σε συμφωνία ἤ σέ ἀντίθεση μέ ἄλλους Κανόνες καί μέ τό πνεῦμα τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Στόν κανόνα, βαρύνουσα καί πρωτεύουσα σημασία λαμβάνει ἡ μή ἐλεύθερη βούληση καί συγκατάθεση στήν προξενηθεῖσα φθορά. Ὁ βιασμός τῆς θελήσεως οὐσιαστικά ἐξαλείφει τίς συνέπειες τῆς πράξεως, σύμφωνα με τό σκεπτικό τοῦ συντάξαντος τόν κανόνα. Τό ἀναγκαστικό τῆς φθορᾶς πού βίαια[21] πραγματοποιεῖται, δέν ἀφήνει περιθώρια ἐπιλογῆς, προαίρεσης, εὐθύνης, βουλήσεως, ἐλευθερίας. Μέ τόν τρόπο αὐτό στήν πράξη ὁ κανών θεωρεῖ ἀνεύθυνη, ἀνένοχη, ἀθῶα τήν γυναίκα τοῦ ἱερέως, γεγονός σκανδαλῶδες κι ἀπαράδεκτο για τόν συντάκτη τῆς *Ἀνθολογίας*. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι δέν ἀμφισβητεῖται ἡ προέλευση τοῦ κανόνος ἀπό τούς βασιλεῖς Λέο-

---

19. Γεωργόπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 154 .

20. Ὅ.π.

21. «ἐκ τῆς βίας τοῦ ἀνδρός, καί ὄχι ἐκ θελήματος οἰκείου ἐφθάρη, ὅπερ δοκεῖ εἰς αὐτήν ἀφόρητον», *Πηδάλιον*, Ἀθήνα 2003, 89 .

ντα καί Κωνσταντῖνο.

Δεύτερος κανών νόθος καί παράλογος σύμφωνα μέ τήν *Ἀνθολογία*: «ἐάν ὁ ἀνήρ βαπτίσῃ τό ἕν παιδίον τινός, καί ἀπόντος αὐτοῦ βαπτίσῃ ἡ γυνή αὐτοῦ τό ἄλλο, τό ἀνδρόγυνον τοῦτο χωρίζεται»[22].

Τό σχόλιο τοῦ συντάκτη τῆς *Ἀνθολογίας* πού ἀμέσως ἀκολουθεῖ εἶναι τό ἑξῆς: «ὅτι λοιπόν οὗτοι οἱ κανόνες κανονίζουσι παράλογα, ὁ καθείς συμπεραίνει, εἶναι δέ καί νόθοι· διότι ἐρευνήσας ὄχι μόνον δέν εὗρον τούτους εἰς τό Πηδάλιον, ἀλλά καί τά ἐνάντια τούτων».

Θεωρεῖ δηλαδή ὁ συγγραφέας τῆς *Ἀνθολογίας* πώς ἡ κοινή λογική τῆς ἐποχῆς του, κι εὔκολα ἑπομένως ὁ καθένας, μπορεῖ νά συμπεράνει τό παράλογο τῶν δύο παραπάνω κανόνων. Μετά ἀπό προσωπική του ἔρευνα μάλιστα στό *Πηδάλιο* δέν κατάφερε νά βρεῖ τούς κανόνες αὐτούς, ἑπομένως συμπεραίνει ὅτι εἶναι νόθοι. Παραπέμπει στίς σελ. 274 καί σελ. 208 κάποιας ἔκδοσης τοῦ *Πηδαλίου*. Δέν γνωρίζουμε ἀκριβῶς ποιά ἔκδοση χρησιμοποίησε. Ἔτσι, δέν μᾶς πληροφορεῖ ἐπακριβῶς γιά τίς σελίδες στίς ὁποῖες παραπέμπει, ἄν καί με συστηματική μελέτη μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ἐπιτυχῶς ποιούς κανόνες εἶχε κατά νοῦ καί τί ἤθελε νά κατανοήσουμε.

Πιθανόν τό «παράλογο» τοῦ συγγραφέως σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τόν κανόνα αὐτό ἔχει νά κάνει μέ τήν τέλεση τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος καί τήν ἄγνοια τοῦ συζύγου ἀναφορικά με αὐτό. Οἱ σύζυγοι ὀφείλουν νά τά ἔχουν ὅλα κοινά, νά γνωρίζουν καλά ὁ ἕνας τόν ἄλλο καί μάλιστα εἰς βάθος, ἀφοῦ ἀποτελοῦν ἕνα σῶμα[23]. Οἱ ἀνάδοχοι[24] ἀπό τήν ἄλλη ὀφείλουν νά ἔχουν πνευματικό δεσμό μέ τά παιδιά πού βαπτίζουν καί ὄχι ἁπλά τυπικό ἤ μονάχα κανονικό[25]. Ἐπίσης ἡ ἀναδοχή, σέ καμιά περίπτωση δέν συνδέεται μέ τήν προχειρότητα καί τήν ἔλλειψη σοβαρότητος. Σύμφωνα μέ αὐτά δέν φαίνεται λογικό νά συμβεῖ κάτι τέτοιο σέ κάποιο σοβαρό καί φυσιολογικό ἀνδρόγυνο. Ἡ ἑρμηνεία αὐτή ὅμως δέ φαίνεται

---

22. Γεωργόπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 154 .

23. *Μαρκ.* 10, 6-8 .

24. Ἐνδεικτικά τῆς σοβαρότητας νά εἶναι κάποιος ἀνάδοχος, ἀλλά καί τῆς εὐθύνης, τῆς φροντίδας καί τῆς φύλαξης, εἶναι ὅσα γράφει ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, κεφ. ζ' .

25. «ἀναλαμβάνει τήν εὐθύνη τῆς χριστιανικῆς καί ἐκκλησιαστικῆς διαπαιδαγωγήσεως τοῦ φωτιζομένου…Ἀπό τήν πνευματική σχέση μεταξύ ἀναδόχου καί βαπτιζομένου δημιουργεῖται πνευματική συγγένεια», Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, 110-111 .

νά εἶναι ἡ ὀρθότερη, ἔστω κι ἄν φαίνεται λογική, διότι κρίνεται σχετικά ἀνεπαρκής.

Μποροῦμε ὡστόσο νά παρατηρήσουμε ὅτι στό *Πηδάλιο* βρίσκουμε σχετικό κεφάλαιο *Περί τῆς ἐκ τοῦ Βαπτίσματος Συγγενείας*[26], *στό ὁποίο πιθανότατα παραπέμπει ἡ Ἀνθολογία*. Ἐκεί γίνεται σαφῶς λόγος περί τῆς πνευματικῆς συγγένειας πού ἀποκτᾶται, ἀφοῦ «ἀναδεχόμενος, πνευματικόν του υἱόν τοῦτο ποιεῖ, καί πλέον κοντήτερος καί οἰκειότερος συγγενής καί πατήρ γίνεται». Ἄλλωστε σύμφωνα μέ τόν κανόνα νγ' τῆς Στ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου[27] «ἡ κατά Πνεῦμα συγγένεια εἶναι μεγαλυτέρα τῆς σαρκικῆς» καί μέ τόν τρόπο αὐτό ἀποκτᾶται συγγένεια πνευματική, πού εἶναι μάλιστα ἀνώτερη τῆς σαρκικῆς.

Γιά τό λόγο αὐτό δέν ἐπιτρέπεται ἕνα ἀνδρόγυνο νά βαπτίσει δύο ἀδέρφια, διότι ὁ γάμος αὐτός θά εἶναι ἐμποδισμένος. Χαρακτηριστικά σέ ὑποσημείωση τοῦ *Πηδαλίου* διαβάζουμε ὅτι οἱ βασιλεῖς Λέων καί Κωνσταντῖνος λέγουν «ἄν λάβῃ τις γυναῖκα τήν συντέκνισσάν του, ἤ σμίξῃ μέ αὐτήν σαρκικῶς, νά χωρίζεται πρῶτον ἀπό αὐτήν, καί ἔπειτα νά κόπτεται ἡ μύτη ἐκείνου καί ἐκείνης. Πῶς δέ οὗτοι κανονίζονται, ὅρα εἰς τά ἐπιτίμια τοῦ Νηστευτοῦ»[28].

Ἐδῶ παρατηρούμε ξεκάθαρα τό (τουλάχιστον για τά σημερινά δεδομένα), ἀφιλάνθρωπο, βάρβαρο, σκληρό τῆς βασιλικῆς νομοθεσίας, πού δέν ἀρκεῖται στό χωρισμό[29], ἀλλά ἐπιβάλλει καί σωματική ποινή. Ἡ ποινή αὐτή, πού περιγράφεται μάλιστα ὡς κόψιμο τῆς μύτης, ἀπηχεῖ τό κοινωνικοπολιτικό καθεστώς τῆς ἐποχῆς ἐκείνης κι εἶναι σύμφωνη μέ τά τότε παραδεδομένα ἔθιμα καί τούς νόμους τῆς περιόδου ἐκείνης, καθ' ὅλα ἀπαράδεκτη ὅμως σήμερα καί ὡς πρός τούς Κανόνες τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά καί γιά τούς Νόμους τῆς Πολιτείας. Παρατηρεῖται συνεπῶς κι εὐτυχῶς, στό πέρασμα τῶν αἰώνων, ἐξέλιξη προοδευτική στήν κατά πε-

---

26. *Πηδάλιον*, 752-755 .

27. Fonti, fasc. IX, t. I, 101 ss.

28. «Ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν νόμων (τιτλ. κη' σελ. 130 τῆς Γιοῦρ. Γραικορ.)», *Πηδάλιον*, 753 .

29. Ὁ χωρισμός αὐτός μάλιστα μποροῦσε νά γίνει βίαια κι ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἐλεύθερη βούληση καί θέληση τῶν προσώπων. Χρειάζεται στό σημεῖο αὐτό νά θυμηθοῦμε τά ὅσα λέγει ἡ Δογματική περί ἀντιμαγικοῦ χαρακτήρα τῶν μυστηρίων, δηλαδή γιά συμμετοχή ἐλεύθερη καί ἀβίαστη, γιά νά κατανοήσουμε πώς πολλές φορές παιδαγωγικό μόνο χαρακτῆρα ἔχει ἡ παρότρυνση κι ἡ ἐντολή τοῦ Κυρίου. Τό θεϊκό αἴτημα, προϋποθέτει τήν βουλητική συνέργια τοῦ ἀνθρώπου κι ὄχι τήν ἀναγκαστική, βίαια κι ἀκούσια ἐξ ἀνάγκης μηχανική ἤ τυπική συμμετοχή του. Γιά περισσότερα βλ. Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, 497 .

ρίπτωση ἀντιμετώπιση τῶν ἑκάστοτε ζητημάτων, τόσο ἀπό τήν ἐκκλησιαστική ἀρχή ὅσο καί ἀπό τήν πολιτική.

Ἀκόμη πιό κοντά σέ ἐκεῖνα τά «ἐνάντια» πού βρῆκε στό *Πηδάλιο* ὁ συγγραφέας τῆς *Ἀνθολογίας*, μᾶς φέρνουν τά παρακάτω δύο ἀποσπάσματα: α) «ἐάν τινάς ἀναδεχθῇ τό παιδίον του, χωρίζεται ἀπό τήν γυναῖκα του, διά τί ἔγιναν πνευματικά ἀδέλφια μέ αὐτήν, ὡς λέγει ὁ Βλάσταρις (στοιχ. β')»[30] καί β) «ἐπειδή συνήθεια ἐπεκράτησε νά βαπτίζουν καί γυναῖκες, δέν εἶναι ἐμποδισμένον, ἄν ὁ ἄνδρας βαπτίσῃ ἑνός τό πρῶτον παιδίον, καί λείποντος τοῦ ἀνδρός, να βαπτίσῃ καί ἡ γυναῖκα του τό δεύτερον (σελ. 340 τῆς Γιοῦρ. Γραικορ.)· πλήν τά παιδία ταῦτα εἰς γάμον δέν παίρνονται»[31].

Τρίτο νόθο κανόνα στήν *Ἀνθολογία* βρίσκουμε: «ἐάν ἱερομόναχος εὐλογήσῃ γάμον, καθαιρεῖται»[32].

Σχετική παρατήρηση ἀμέσως ἀκολουθεῖ στήν *Ἀνθολογία*: «ἐνῷ κανών οὔτε συνοδικός, οὔτε τῶν πατέρων εἶναι τοιοῦτος· εἰ μή Πέτρος ὁ Χαρτοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας λέγει· ὅτι οἱ μοναχοί οὔτε παιδία πρέπει νά ἀναδέχωνται ἀπό τοῦ βαπτίσματος (εἰ μή ἐκ μεγάλης ἀνάγκης) οὔτε στεφάνους νυμφικούς νά κρατοῦν· ὁ αὐτός δέ Πέτρος λέγει ἔτι, ὅτι δέν πρέπει οὔτε ἱερομόναχος νά εὐλογήσῃ γάμον, ἄπρεπα δηλ. λέγει τά τοιαῦτα, καί δεόμενα διορθώσεως, οὐχί δέ καί εἰς καθαίρεσιν καθυποβάλλει τούς ταῦτα πράξαντας» καί ἔπειτα παραπέμπει στίς σελ. 126-127 τοῦ *Πηδαλίου*.

Ἐπισημαίνεται πώς ὁ κανών αὐτός δέν συναντᾶται μεταξύ τῶν συνοδικῶν Κανόνων. Δηλαδή δέν προέρχεται ἀπό καμιά ἀπόφαση Συνόδου, ἐννοεῖται οὔτε Οἰκουμενικῆς, οὔτε Τοπικῆς. Διευκρινίζεται ἐπίσης πώς ὁ κανών αὐτός δέν ταυτίζεται με κανένα ἀπό ἐκείνους πού χαρακτηρίζονται ὡς Κανόνες τῶν Πατέρων[33]. Ὁ Πέτρος ὁ Χαρτοφύλαξ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας λέγει ὅτι οἱ μοναχοί δέν πρέπει νά ἀναδέχονται παιδία παρά μόνο ἐάν ὑπάρχει μεγάλη ἀνάγκη. Ἐπίσης, οὔτε στό μυστήριο τοῦ γάμου ἐπιτρέπει νά κρατοῦν στεφάνους νυμφικούς, δηλαδή νά γίνονται κουμπάροι[34].

---

30. *Πηδάλιον*, 754 .

31. *Πηδάλιον*, 755 .

32.Γεωργόπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 154 .

33. Μάλιστα μεγάλο μέρος ἀπό τούς κανόνες αὐτούς ἔλαβε κῦρος, ἰσχύ καί ἀναγνώριση Οἰκουμενική, διότι ἐπικυρώθηκαν ἀπό Οἰκουμενικές Συνόδους. Γιά παράδειγμα ὁ καν. β' τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀναφέρει καί Κανόνες Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας πού «ἔλαβαν καθολικό κῦρος καί ἰσχύουν γιά ὅλη τήν Ἐκκλησία», Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, 42 .

34. Ἄν καί ἡ κατ' οἰκονομίαν χρήση τοῦ κανόνα δέν εἶναι ἄγνωστη σήμε-

Ἀκόμη σημειώνει ὅτι δέν πρέπει οἱ ἱερομόναχοι νά εὐλογοῦν τό μυστήριο τοῦ γάμου[35]. Ὅλα αὐτά ἄν συμβοῦν εἶναι ἄπρεπα καί χρειάζονται διόρθωση σύμφωνα με τόν Χαρτοφύλακα. Σε καμιά ὅμως περίπτωση, ὅπως εὔστοχα ὑπογραμμίζεται, δέν καθυποβάλλει ὅσους τά ἔπραξαν σέ καθαίρεση. Ἔπειτα παραπέμπει στίς κατάλληλες σελίδες τοῦ *Πηδαλίου* πρός ἀπόδειξη καί βεβαίωση τῶν ὅσων ὑποστήριξε. Γιά παράδειγμα, διαβάζουμε στό *Πηδάλιο*: «οὔτε οἱ Μοναχοί ἀναδέχονται παιδία ἐκ τοῦ βαπτίσματος»[36] (*Πηδάλιο*, 754 βλ. υπ. Γ' της δ').

Κάνοντας λόγο για ἐξομολογητάριο, γεννιέται εὔλογα τό ἐρώτημα ἄραγε σε ποιό ἐξομολογητάριο νά ἀναφέρεται. Γνωστό εἶναι πώς κυκλοφοροῦσαν εὐρύτατα τούς παρελθόντες αἰῶνες διάφορα ἐξομολογητάρια ποικίλης προελεύσεως[37]. Περισσότερο γνωστό ὡστόσο, εἶναι τό ἐξομολογητάριο τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου[38]. Ἄλλωστε ἐκεῖνος ἀναφέρεται καί ῥητά στήν §80 πού μελετᾶμε: «Σημειώνει ὁ μακαρίτης Νικόδημος ἐν τῷ Ἐξομολογηταρίῳ σελ. 95· ὅτι εὑρίσκονται πολλά χειρόγραφα βιβλία περιέχοντα κανόνας τινάς, οἱ ὁποῖοι ἐπιγράφονται μέν, ὅτι

ρα, συναντᾶμε τήν ἄποψη γιά τήν ἀκριβή τήρηση τοῦ κανόνα καί σέ σύγχρονα ἐγχειρίδια Κανονικοῦ Δικαίου, ὡς συνέπεια ὅμως τῆς μοναχικῆς κουρᾶς. Ὁ μοναχός γράφεται: «Δέν μπορεῖ νά παραστεῖ ὡς παράνυμφος (κουμπάρος), ὡς ἀναδοχος κατά τό βάπτισμα», Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, 178 .

35. «Ἐφ᾽ ὅσον ὁ μοναχός εἶναι πρεσβύτερος (ἱερομόναχος), δέν εὐλογεῖ γάμο, παρά μόνον ἐάν ἔχει τήν ἄδεια τοῦ ἐπισκόπου», Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, 178 .

36. Γεωργοπούλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 154.

37. Στά ἔργα τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, ἀλλά καί πολλῶν ἄλλων λογίων τῆς ἐποχῆς του, συναντᾶμε σύμφωνα μέ τόν Χ. Γιανναρᾶ διάσπαρτη «ἐμμονή στήν ἀνσέλμια καί θωμιστική διδασκαλία...καί τήν ἀπομίμηση πού ἐπιχείρησε τοῦ παπικοῦ Corpus Juris Canonici ἐκδίδοντας τό Πηδάλιον ἤ, ἀκόμα, τό δικανικό, τελείως δυτικό πνεῦμα πού κυριαρχεῖ στό Ἐξομολογητάριόν του. Τό αἴτημά του γιά τήν ἀγορά συγχωροχαρτιοῦ ἐκφράζει στήν πράξη τήν ἀναλυτικά διατυπωμένη στά ἔργα του δικανική-νομική ἀντίληψη τῆς θεολογίας καί τῆς σωτηρίας πού εἶχε υἱοθετήσει», Γιανναρᾶ Χ., *Ὀρθοδοξία και Δυση στή νεωτερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1999, 153 .

38. «Ὁ Νικόδημος Ἁγιορείτης συμβάλλει ἀποφασιστικά....τό ἐξομολογητάριον, ἤτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρός τόν Πνευματικόν πῶς νά ἐξομολογῇ μέ βοηθόν τούς κανόνας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους· συμβουλήν γλαφυράν πρός τόν μετανοοῦντα πῶς νά ἐξομολογῆται καθώς πρέπει· καί λόγον ψυχοφελῆ περί μετανοίας (πρώτη ἔκδοση, Βενετία 1794)», Γιανναρᾶ Χ., *Ὀρθοδοξία και Δυση στή νεωτερη Ἑλλάδα*, 201.

εἶναι τοῦ Νηστευτοῦ, περιεχουσι δὲ πολλα παράλογα, καί πάντη παρανομα και ἀκανονιστα, τοσον εἰς καταλυσεις νηστειῶν, ὅσον καί εἰς ἄλλας ὑποθέσεις»[39].

Στο σημεῖο αὐτο φαινεται καθαρα καί πάλι ὅτι κυκλοφοροῦσαν πολλα χειρογραφα βιβλία που περιεῖχαν κανόνες ψευδεπιγραφους. Διαπιστωνεται με βεβαιοτητα ὅτι ἀποδόθηκαν ψευδεπιγραφοι κανονες και σε ἀλλους «ἐξέχοντας ἐκκλησιαστικούς ἀνδρας, ὡς τους Πατριαρχας Ἀλεξανδρείας Ἀθανασιον τόν Μέγαν (+373) και Κωνσταντινουπολεως Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον (+407) και Ἰωαννην τον Νηστευτην (582-595)»[40]. Ὁ κάθε ἀντιγραφέας «προσθετε και ἐπι πλεον ὑλικό, τό ὁποιο ἀντλοῦσε μέσα ἀπό τήν παραδοση καθε μιᾶς ἐποχῆς και τόπου, ἐνῶ δεν ἦταν σπάνιες οἱ περιπτώσεις που αὐτοβουλως καταχώριζε καί δικούς του κανονες ἤ παρενεβαινε στο περιεχόμενο ἀκόμα και τῶν κανόνων τῶν οἰκουμενικῶν και τοπικῶν συνοδων καί τῶν πατερων τῆς ἐκκλησιας και τούς διαμορφωνε κατά την κρίση του»[41].

Αὐτοι ἀκριβῶς οἱ κανόνες ψευδῶς ἐπιγράφονταν πώς ταχα ἀνῆκαν στούς κανονες τοῦ Ἰωαννου τοῦ ἐπονομαζομένου Νηστευτοῦ[42], ἐνῶ ὄχι μόνο δέν τούς ἔγραψε ὁ ἅγιος, ἀλλά ἀντιθετως προς το πνεῦμα καί την ἀσκητική του ζωή, κατέλυαν τις νηστεῖες. Ἡ κανονικη συλλογή τοῦ Νηστευτῆ χαρακτηρίζεται για τήν «ἐπιεικια στό θεμα τῆς ἐπιβολῆς ἐπιτιμιων στους μετανοοῦντες»[43], ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας, προτίμησε νά κατακριθεῖ ἀπο τόν Θεο ὡς ἐπιεικής παρά «ὡς ἀσυμπαθής ἐπαινεθῆναι»[44]. Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ἐπίσης ἡ περίπτωση τῶν κανόνων αὐτῶν τοῦ Νηστευτοῦ, διοτι ἀν και εἶχαν συγγραφεῖ πρίν ἀπό τη συγκληση τῆς Πενθεκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (691 μ.Χ.), δέν ἐπικυρωθηκαν ποτε ἀπό αὐτή[45]. «Το Κανονάριον τοῦ Νηστευτῆ

---

39. Γεωργοπούλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 154.

40. Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, 60.

41. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 175.

42. Συμφωνα με τις πληροφοριες που βρισκουμε στο Πηδαλιο, ὁ ἁγιος «ἤκμαζεν ἐν ἔτει 580». Χωρις την θεληση του, «ἄκων» ανεβαινει στον Πατριαρχικό θρονο Κωνσταντινουπολεως και πρῶτος ἀρχισε να φερει τον τιτλο Οἰκουμενικος. Ἔζησε πολυ ασκητικα και «μετεστη προς Κυριον εν ἐτει 619, καταλιπων εἰς ἡμᾶς τους παροντας Κανονας, οιτινες κοινοτερον Κανονικον τοῦ Νηστευτοῦ ὀνομάζονται», *Πηδάλιον*, 697-698.

43. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 175.

44. Arranz M., I Penitenziali Bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterikanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco, Kanonika 3, Ρώμη 1993, 108.

45. Αυτο συνεβη πιθανοτατα διοτι περιεῖχαν πολλα αντιγραφικα ἤ και ἀλλα

ἦταν ἕνα ἐγχειρίδιο, τό ὁποίο περιεῖχε τήν τάξη τοῦ μυστηρίου τῆς ἐξομολογήσεως, πού ὅμως ἀργότερα ἐμπλουτίζεται καί διαμορφώνεται σέ κανονική συλλογή»[46]. Ἡ ἐπιείκια ὅμως τοῦ ἔργου δέν ἔγινε δεκτή ἀπό τήν ἐνδημοῦσα Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως τό 1105[47]. Στό *Πηδάλιο* ἀναφέρεται σέ ὑποσημείωση πώς οἱ κανόνες τοῦ Νηστευτοῦ δέν ἐπικυρώθηκαν ἀπό Οἰκουμενική Σύνοδο, ἀλλά χωρίς νά διευκρινίζεται ἡ αιτία[48]. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι κι ἡ ὑποσημείωση τοῦ *Πηδαλίου*, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι οἱ κανόνες τοῦ Νηστευτοῦ «ἐπικυροῦνται ὡρισμένως».

Ἡ ἐπικύρωση τῶν Ἱερῶν Κανόνων ὡς γνωστό εἶναι προνόμιο ἀποκλειστικό τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Τό «επικυροῦνται ὡρισμένως» ἑπομένως ἔρχεται νά συμπληρώσει ἤ νά αναπληρώσει τό «ἐπικυροῦνται καθολικά ἤ οἰκουμενικά», πού βεβαίως ἀπουσιάζει στήν συγκεκριμένη περίπτωση. Τό «ὡρισμένως» δηλαδή μπορεῖ νά ἔχει ἔννοια περιορισμένης επικύρωσης ἡ μερικῆς μόνον ἀναγνώρισης μικροῦ κι ἐν μέρει ἀριθμοῦ τους, τόσο τοπικά, ὅσο καί κανονικά. Δηλαδή, ἡ Ἐκκλησία ἐπίσημα δέν απέδωσε ἡ δέν ἀναγνώρισε ποτέ[49], τό οἰκουμενικό κῦρος στούς κανόνες αυτούς. Οἱ ψευδεπίγραφοι κανόνες τῶν Πατέρων, «δέν ἐπικυρώθησαν ὑπό συνόδου οἱ κανόνες, οἱ περιληφθέντες εἰς πολλάς κανονικάς συλλογάς καί ἀποδιδόμενοι εἰς τόν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρον Α΄ (806-815), οἱ ὁποῖοι κατά τό πλεῖστον άν μή εν ὅλῳ εἶναι ψευδεπίγραφοι»[50].

Οἱ θεοφόροι Πατέρες τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου δέν συμπεριέλαβαν τούς κανόνες αὐτούς μεταξύ ἐκείνων πού

σφάλματα. «Τα σφάλματα αὐτά πιθανῶς νά ὀφείλονται στούς ἀντιγραφεῖς τῶν κανόνων τοῦ Ἰωάννη τοῦ Νηστευτῆ», Μπούμη Π., *Αποκάθαρση τῶν ἱερων κανόνων*, «Νομοκανονικά», Ἐπιθεώρηση Ἐκκλησιαστικοῦ καί Κανονικοῦ Δικαίου, Απρίλιος 2007, 180.

46. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 174 .

47. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 175.

48. «Οἱ Κανόνες τούτου τοῦ Νηστευτοῦ, ἀγκαλά καί δέν ἐπικυρώθησαν ἀπό τήν ὕστερον γενομένην Οἰκουμενικήν ς΄. Σύνοδον, τήν καί τούς λοιπούς Κανόνας ἐπικυρώσασαν (δέν ἠξεύρω διά ποίαν ἀφορμήν)·μ'ὅλον τοῦτο ἐπικυροῦνται ὡρισμένως μέν ἀπό τόν Βαλσαμῶνα, ἀπό τόν Βλάσταριν, ἀπό τόν Ἁρμενόπουλον, ἀπό τόν Νικόλαον Πατριάρχην, ἀορίστως δέ ἀπό τήν ἀρχαίαν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας, καί μάλιστα ἀπό τήν πρᾶξιν αὐτήν, εἰς τήν ὁποίαν οἱ τοῦ Νηστευτοῦ Κανόνες ἐβάλλοντο», *Πηδάλιον*, 698.

49. Τουλάχιστον μέχρι τήν Πενθέκτη, τήν καί πιό πρόσφατη Οἰκουμενική Σύνοδο ὡς σήμερα.

50. Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, 60.

χαρακτηρισαν θεοπνευστους καθολικα κι ἐλαβαν ἐπίσημα ἰσχύ οἰκουμενικη. Η μερικη ἐπικυρωση τῶν κανονων αὐτῶν ἐγινε ἀπο τους ὀνομαστους κανονολογους ἢ κι ἑρμηνευτες τῶν κανονων, Βαλσαμῶνα, Βλασταριν, Ἀρμενοπουλον και ἀπο τον Πατριαρχην Νικολαον. Επομενως ἐνδιαφερον παρουσιαζει το γεγονος πως λαμβανει ιστορικα ἰδιαιτερη βαρυτητα για την κανονικη ἐπικυρωση και συνεπῶς και για την ισχυ τῶν κανονων, ἡ ἀποψη, ἡ στάση, τά σχόλια τῶν ἑρμηνευτῶν τους.

Ἀλλα και το «ἀοριστως δε ἀπο την ἀρχαιαν παραδοσιν τῆς Ἐκκλησιας», που συναντάμε στο *Πηδαλιο*, να χαρακτηριζει την ἐπικυρωση καποιων κανονων ἐχει ἰδιαιτερη σπουδαιότητα. Ἡ ἀρχαια παραδοση τῆς Ἐκκλησιας θεωρεῖται ὁτι ἐπικυρωσε «ἀοριστως», γενικα, τους κανονες αὐτους «και μαλιστα ἀπο την πρᾶξιν αὐτην, εἰς την ὁποιαν οἱ τοῦ Νηστευτοῦ Κανόνες ἐβαλλοντο». Επομενως ἐπειδη οι κανονες αὐτοι ἦταν συγγραμμα τοῦ Νηστευτοῦ, στην πραξη ἀναγνωριστηκαν ὡς κειμενα κανονικα. Με βαση και οδηγο τους κανονες αὐτους πολλοι χριστιανοί «ἐξωμολογοῦντο καί ἐδιωρθόνοντο»[51].

Χρησιμοποιήθηκαν δηλαδὴ οἱ κανονες αὐτοι πρακτικα στή ζωη τῶν πιστῶν και μαλιστα στο μυστηριο τῆς μετανοιας. Ἀλλα εἶναι βεβαιο οτι δημοσιευτηκαν και κυκλοφορησαν εὑρεως ψευδεπιγραφες συλλογες ἐπιτιμιων «ἀντιστοιχοῦσαι προς τους Libri Poenitentialis τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησιας, περιλαμβανουσαι διαταξεις καθ᾽ ας δεον ν᾽ ἀσκῆται υπο τῶν πνευματικῶν το μυστηριον τῆς μετανοιας και ἀναφερομενας εἰς τας ἐπιβαλλομενας κατ᾽ αὐτο πνευματικας ποινας»[52].

Οι κανονες αὐτοι ὑποστηριχτηκε[53] πως προξενησαν ζημιά σέ ψυχες, ἐπειδη χρησιμοποιηθηκε εὑρεως και συχνα πολυ «συγκαταβαση», ἐπιεικια, οἰκονομια, φιλανθρωπια. Κι ὁ ἱερομοναχος, ἀρχιμανδριτης κι ἐπιτροπος Ἰωαννινων Ἰακωβος παραθετει ὁτι ὁ αγιος Ιωαννης ο Νηστευτης «ἐγραψε νομιμον με κανονας συγκαταβατικους κατα πολλα προς τους αμαρτανοντας»[54].

Παραλληλα ὁμως ἐκφραζεται στο *Πηδαλιο* και ἡ ἀποψη ὁτι οἱ κανονες αὐτοι καθε ἀλλο παρα συγκαταβατικοι εἶναι. Διοτι ἀπο τις ἀρχες τοῦ ιβ' αἰ. μεχρι τα μεσα τοῦ ιδ' αἰ. «εἶχε συντελεστεῖ μια σημαντικη ἀλλαγη στο περιεχομενο τοῦ ἐξομολογηταριου και τῶν

51. *Πηδαλιον*, 698.

52. Ροδόπουλου Π., *Ἐπιτομη Κανονικοῦ Δικαιου*, 60.

53. Ο Πατριαρχης Νικολαος «το Κανονικον τοῦ Νηστευτοῦ, πολλῇ συγκαταβάσει χρησάμενον, πολλούς ἀπώλεσε», *Πηδαλιον*, 698.

54. Ἰακωβου Ι., *Βακτηρια Ἀρχιερεων* (1645), τ. Α΄, Θεσσαλονικη 2000, 280.

κανόνων πού ἀποδίδονται στόν Νηστευτῆ, ἡ ὁποία ὀφείλεται στις παρεμβάσεις εἴτε τῶν ἀντιγραφέων εἴτε τῶν «ἀναθεωρητῶν» τῆς συλλογῆς. Αὐτή ἡ ἀλλαγή ἀσφαλῶς δέν εἶχε συνοδική κατοχύρωση, συντελεῖτο σιωπηρά, καί συνήθως ἡ πορεία ἦταν πρός τό αὐστηρότερο»[55].

Δηλαδή οἱ παραπάνω κανόνες δέν «εἶναι κοντά εἰς τούς φιλοσάρκους», οὔτε «ὀλίγον» αὐστηροί. Ὁ ἅγιος Νηστευτής στον α' κανόνα του δικαιολογεῖ κι ἀπολογεῖται διά τήν συγκατάβασιν τῶν κανόνων του, ὑπογραμμίζοντας συγχρόνως τήν «συμφωνία» τους μέ τούς Κανόνες τῶν Πατέρων. Τήν ἴδια στιγμή ὅμως ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης, στήν Σύνοψιν ἐκ τοῦ Κανονικοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ, «διαπιστώνει αὐστηρότητα ὡς πρός τήν ἄσκηση τοῦ Νηστευτῆ»[56].

Ὡστόσο ἀναφέρεται στήν *Ἀνθολογία* ὅτι ὑπάρχουν κάποια χειρόγραφα βιβλία πού περιέχουν «κανόνας τινάς» καί ἐπιγράφονται ὅτι εἶναι τοῦ Νηστευτοῦ ψευδῶς κι εἶναι ἔργα «αἱρετικοῦ καί κακόφρονος». Ἐπιπλέον οἱ νόθοι κανόνες αὐτοί, οἱ ψευδοκανόνες, περιεῖχαν σύμφωνα μέ τόν συγγραφέα τῆς Ἀνθολογίας «πολλά παράλογα, παράνομα καί ἀκανόνιστα».

Τά παράλογα σέ ἀντιπαραβολή πρός τά λογικά, ἀκόμη καί ὁ κοινός νοῦς μπορεί νά διακρίνει χωρίς νά ἀπαιτοῦνται ἰδιαίτερες γνώσεις ἤ ἐμπειρία, ὁρισμένα ὀφθαλμοφανή καί λογικά θέματα. Τά παράνομα σέ ἀντίθεση μέ τά νόμιμα, δηλαδή ὅσα ὅρισαν οἱ ἅγιοι καί θεοφόροι Πατέρες, οἱ ἅγιες Οἰκουμενικές καί Τοπικές Σύνοδοι κ.τλ, ὅλα ὅσα οἱ νόμοι ἤ ὁ Νόμος τῆς Ἐκκλησίας ὀρθῶς καί κανονικῶς ὁρίζει. Τά ἀκανόνιστα σέ σχέση μέ τά κανονικά τά σύμφωνα μέ τούς ἱερούς κανόνες, δηλαδή ἐκεῖνα πού ποτέ δέν τά θεώρησαν κανονικά, πού ποτέ δέν στάθηκαν σύμφωνα μέ τούς ἱερούς κανόνες, πού δέν κανονίστηκαν ποτέ ἤ πού δέν κρίθηκαν καί δέν χαρακτηρίστηκαν κανονικά ἀκόμα.

Οἱ κανόνες αὐτοί «οἱ ἐν χειρογράφοις ψευδεπίγραφοι Κανόνες τοῦ Νηστευτοῦ» δέν ἀνήκουν στον ἅγιο, ἀφού τό γράμμα καί τό πνεῦμα τους διαφέρει ἀπό ἐκεῖνο τῶν γνήσιων κανόνων τοῦ Νηστευτοῦ, ἀλλά καί τῶν ἄλλων Πατέρων. Στό νά ἐξακριβωθεῖ ποιοί κανόνες ἀνήκουν πραγματικά στόν Νηστευτή καί ποιοί ὄχι, βοήθησαν τόν συγγραφέα τοῦ *Πηδαλίου* σημαντικά δύο ἀξιόπιστοι μάρτυρες[57], ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις κι ὁ Κωνσταντῖνος

---

55. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 177.

56. *Ὁ.π.*, 176.

57. «ἠκολουθήσαμεν εἰς δύο ἀξιοπίστους μάρτυρας, τόν Ματθαῖον Βλάσταριν καί τόν Κωνσταντῖνον Ἁρμενόπουλον, οἵ τινες ἐν συνόψει ἀναφέρουσι τούς

Ἀρμενόπουλος. Γιατί συνοπτικά ἀναφέρουν τούς ἀληθινούς καί γνήσιους Κανόνες. Τό κείμενο αὐτό χρησιμοποιήθηκε «αὐτολεξεί» στό *Πηδάλιο* μέ μικρές μόνο λεκτικές παραλλαγές «ὀλίγα μέν τινα παραλλάξαντες κατά τήν λέξιν μόνον». Οἱ γνήσιοι ἑπομένως κανόνες τοῦ Νηστευτοῦ καταγράφτηκαν στο *Πηδάλιο*, ἐνῶ ὅλοι οἱ ψευδεπίγραφοι ὡς μή γνήσιοι ἀπορρίφθηκαν.

Ὅπως χαρακτηριστικά ὑπογραμμίζεται «τήν γνησιότητα τῶν Κανόνων τοῦ Νηστευτοῦ ἐστηρίξαμεν καί ἐβεβαιώσαμεν, ὅλους δέ τούς ἄλλους ψευδεπιγράφους ἀπεῤῥίψαμεν, καί φανερόνομεν καί εἰς τούς λοιπούς ἀδελφούς νά μή τούς δέχωνται, ἀλλά να τούς ἀποβάλλουσιν ὡς νόθους, καί ψυχικήν προξενοῦντας ἀπώλειαν»[58]. Εἶναι ἐνδιαφέρον τό γεγονός πώς, ὅπως ἄλλωστε ὑποσημειώνεται στο *Πηδάλιο*, οἱ Κανόνες τοῦ Νηστευτοῦ ἄν καί δέν ἐπικυρώθηκαν ἀπό Οἰκουμενική Σύνοδο, κατ᾽ ἐξαίρεσιν παρατίθενται καί καταγράφονται διότι «οἱ περισσότεροι Πνευματικοί (διά νά μή εἰπῶ ὅλοι) ἐξομολογοῦν καί διορθώνουν τούς μετανοοῦντας Χριστιανούς».

Ἀξίζει πραγματικά νά σκεφτοῦμε περί ποιῶν πραγμάτων θά ἐπρόκειτο ἐκτός τῶν καταλύσεων νηστειῶν πού ῥητῶς καί συγκεκριμένα ἀναφέρονται. Ὁ ὅρος καί εἰς ἄλλες ὑποθέσεις εἶναι γενικός καί ἀφήνει περιθώρια νά ἐννοήσουμε γενικά καί ἀόριστα διάφορες ὑποθέσεις κατά περίπτωση.

Ἐνδιαφέροντα εἶναι καί ἐκεῖνα πού στή συνέχεια διαβάζουμε στήν ἴδια *Ἀνθολογία:* «Ἔτι σελ. 67 τοῦ Ἐξομ. σημειοῖ, ὅτι εὑρίσκεται ἕν παλαιοτύπωτον ἐξομολογ. κατ᾽ ἐρωταπόκρισιν, κάποιου Νεοφύτου Κυπρίου Ῥοδινοῦ, τό ὁποῖον ἐνῶ προφέρει εἰς πρῶτον πρόσωπον τήν συγχωρητικήν εὐχήν, λέγων· λύω σου τάς ἐξομολογηθείσας ἁμαρτίας, λέγει πρός τούτοις, ὅταν οἱ θεῖοι κανόνες διορίζουν κανόνας εἰς τάς ἁμαρτίας ἑπτά ἤ ἐννέα ἤ δέκα χρόνους, δέν λέγουν νά μή κοινωνοῦν οἱ ἁμαρτήσαντες εἰς τούς χρόνους τούτους, ἀλλ᾽εἰς τόσους χρόνους νά ποιῶσι προσευχήν, ἤ νηστείαν, καί ἁπλῶς ἱκανοποίησιν, τό ὁποῖον εἶναι αἱρετικόν φρόνημα, καί ἐναντίον εἰς τούς θείους κανόνας, καί εἰς τήν καθολικήν γνώμην τῆς Ἀνατολικῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας, καί ὅτι τό ἐξομολογητάριον τοῦ Ῥοδινοῦ εὑρών ἄνθρωπός τις μεγάλου ὀνόματος, καί ἐπιγράψας αὐτό εἰς τό ὄνομά του, χωρίς νά καθαρίση αὐτό τό κακόδοξον φρόνημα, τό ἐτύπωσεν ἐν Βιέννῃ κατά τό 1787.- Διά τοῦτο πρέπει νά ἔχουν τήν εἴδησιν ταύτην οἱ πνευματικοί νά μή μεταχειρίζωνται τοιαῦτα κανονικά, τά ὁποῖα ἀποβλέπουν πρός ἀπώλειαν, καί ὄχι πρός σωτηρίαν τῶν χριστιανῶν, ὅτι δέ καί τό

ἀληθεῖς καί γνησίους Κανόνας τοῦ Νηστευτοῦ», *Πηδάλιον*, 698.

58. *Πηδάλιον*, 699.

νά γίνωνται συγκαταβατικοί οἱ πνευματικοί, καί νά συγχωροῦν ἁμαρτίας μέ χρήματα εἶναι παρανομώτατον καί Σιμωνιακόν, ὁ καθείς τό γνωρίζει, καί δε εἶναι χρεία ἀποδείξεως»[59].

Εἶναι εὐρύτατα γνωστό ὅτι τά δύσκολα χρόνια τῆς τουρκοκρατίας, μέ τήν ἀμάθεια καί τήν ἀνελευθερία, πολλά βιβλία δυτικῶν συγγραφέων μεταγλωτίστηκαν στήν ὀρθοδοξη Ἀνατολή προκειμένου νά μεταδοθεῖ τό μήνυμα τῆς ἀγάπης τοῦ εὐαγγελίου, νά μή σβήσει ἡ εἰς Χριστόν πίστη στίς καρδιές τῶν ἀνελεύθερων χριστιανῶν καί νά ἐνισχυθοῦν στόν ἀγώνα τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς χιλιάδες λαοῦ πού διψοῦσαν γιά πνευματική τροφή. Λόγιοι λαϊκοί καί κληρικοί στήν προσπάθεια νά ἀνταπεξέλθουν καί νά ἱκανοποιήσουν τήν ἱστορική καί πραγματική ἀνάγκη αὐτή θεώρησαν καλό νά ἐπιδοθοῦν στήν ἔκδοση τέτοιων βιβλίων[60]. Για τό λόγο αὐτό ἐκδόθηκαν στή Βενετία, στή Βιέννη, στή Λειψία καί ἀλλοῦ, πολλά βιβλία τά ὁποία βελτιώνονται ἐλαφρά μέ προσθῆκες καί ἀφαιρέσεις, δηλαδή ἐλάχιστες συνήθως ἐπιδιορθώσεις ἤ ὀρθότερα μέ μικρές μόνο ἀλλαγές, ὥστε νά προσαρμοστοῦν εὐκολότερα στό ὀρθόδοξο πνεῦμα, στίς ἀνατολικές ἀντιλήψεις καί μεγάλες ἀνάγκες τῶν λαϊκῶν στρωμάτων στά ὁποῖα ἀπευθύνονται.

Ἐντύπωση προκαλεῖ τό γεγονός ὅτι στό *Πηδάλιο* ἀναφέρεται ὅτι εἶναι παρανομότατο[61] οἱ χριστιανοί νά δίνουν χρήματα καί νά ἐξαγοράζουν μέ τό μέσο αὐτό τίς ἁμαρτίες καί ὅτι ὁ Νηστευτής χρησιμοποίησε τό κανονικό μέτρο τῆς οἰκονομίας γιά νά βοηθήσει κάποιες ψυχές[62].

Σύμφωνα μέ τόν συγγραφέα τῆς *Ἀνθολογίας* τό ἐξομολογητάριο τοῦ Νεοφύτου Κυπρίου Ῥοδινοῦ, τό βρῆκε κάποιος ἄνθρωπος «μεγάλου ὀνόματος»[63]. Δηλαδή γόνος μεγάλης οἰκογένειας, ὁ ὁποῖος καί ἐπέγραψε τό ὄνομά του στο σύγγραμμα αὐτό πού ὅμως δέν «καθαρίστηκε», δέν διορθώθηκε ὅπως συνέβαινε μέ τά περισσότερα βιβλία τῆς ἐποχῆς[64], ἀλλά ἐκδόθηκε ὅπως ἦταν μέ «κα-

---

59. Γεωργόπουλου Δ., *Ἱερά Ἀνθολογία*, 155.

60. «ἔργα μετάφρασης καί διασκευῆς δυτικῶν προτύπων…ἔργα ποιμαντικῆς καί κωδικοποίησης τῶν κανόνων τῆς Ἐκκλησίας (Πηδάλιον, ἐξομολογητάριον)», Γιανναρᾶ Χ., *Ὀρθοδοξία καί Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα*, 198 .

61. Βλ. *Πηδάλιο*, 698 .

62. «οἰκονομῶν βέβαια τόν ἁμαρτωλόν πρός ὠφέλειαν», ΠΗΔΑΛΙΟ, 699 .

63. Σύμφωνα με τά παραδεδομένα καί κυρίαρχα ἔθιμα τῆς ἐποχῆς, τό μεγάλο ὄνομα, σημαίνει συνήθως ὀνομαστή οἰκογένεια, γνωστή καταγωγή, περίφημη γενιά, τόσο ἀπό πλευρᾶς πλούτου καί ἰσχύος, ὅσο καί ἀπό ἀναγνωρίσεως κοινωνικῆς καί πολιτικῆς.

64.Μεταξύ τῶν ὁποίων ὅμως συναντᾶμε κείμενα προσαρμογῆς, παραλλαγμέ-

κοδοξίες». Παρουσιάζει δηλαδή ἐμφανῶς δυτικά στοιχεῖα, ὅπως ὅμως συνέβαινε καί σέ πολλά ἄλλα ἔργα τῆς ἐποχῆς. Συγκεκριμένα στο κείμενο γίνεται λόγος περί ἱκανοποιήσεως[65], δηλαδή περί ἀποδόσεως νομικῶς καί κανονικῶς δικαιοσύνης.

Ἐντύπωση προξενεῖ τό γεγονός ὅτι ὁ συγγραφέας τῆς *Ἀνθολογίας* γνωρίζει καί ἀναγνωρίζει ὡς «ἐπιτίμιον» για τά ἁμαρτήματα, τήν ἀποχή ἀπό τήν θεία κοινωνία ἤ ὀρθότερα τήν ἀπαγόρευση συμμετοχῆς στή θεία κοινωνία, τήν ἀκοινωνησία, ὡς παλαιά κανονική τάξη καί πατερική παράδοση. Τήν ἴδια στιγμή μάλιστα φαίνεται νά διαφωνεῖ μέ τήν «προσευχήν, ἤ νηστείαν, καί ἁπλῶς ἱκανοποίησιν», ὡς μορφή ἐπιτιμίων, χαρακτηρίζοντάς την μάλιστα ὡς «αἱρετικόν φρόνημα».

Ἡ ἀποχή ἀπό τή θεία κοινωνία, σύμφωνα με τό γράμμα ἀλλά καί τό πνεῦμα τῶν Πατέρων καί ἰδιαίτερα τοῦ Μ. Βασιλείου δέν δίδεται ὡς τιμωρία, δέν συνιστᾶ πράξη ἐκδίκησης, δέν ἔχει σέ καμιά περίπτωση ἀρνητικό χαρακτήρα. Ἀντιθέτως ἔχει ἐξάπαντος θετικό καί θεραπευτικό χαρακτήρα, ἀφοῦ θεωρεῖται ὡς φάρμακο πρός θεραπεία. Ἀπομονώνεται προσωρινῶς τό πάσχον μέλος, προκειμένου νά ἐξεταστεῖ προσωπικῶς καί νά βοηθηθεῖ ἐπιμελῶς. Για τό λόγο αὐτό καί στήν ἐφαρμογή τῆς θεραπευτικῆς ἀγωγῆς, «ἀκοινωνησίας», ἀπέναντι στόν ἀσθενή-ἁμαρτωλό ἄνθρωπο, δέν προέχει ἡ «δοσολογία» ἤ τό «χρονοδιάγραμμα» τῆς ἀγωγῆς, ἀλλά ἡ θεραπεία τοῦ μέλους ἤ τοῦ ὀργάνου τοῦ ἑνός σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Προηγεῖται, πρωτεύει καί προέχει ἡ ἀποκατάσταση τῆς ὑγιοῦς σχέσεως καί κοινωνίας τοῦ κάθε ἁμαρτωλοῦ καί πάσχοντος, μέ τό Θεό καί τούς πλησίον. Με ἄλλα λόγια τά ἐπιτίμια αὐτά μποροῦν νά συντομευθοῦν ἤ καί νά ἐκλείψουν ἐφόσον δέν τιμωροῦν καί δέν ἀποτελοῦν αὐτοσκοπό, ἀλλά προετοιμάζουν φυσικά γιά τήν θεία κοινωνία[66], καί ἀσφαλῶς βοηθοῦν στό πρῶτο

να, με τόν χαρακτηρισμό συχνά ἐπιδιορθωθέντα, ἀλλά συχρόνως καί ἄλλα πού χαρακτηρίζονται ὡς διασκευές: «Ὁ ἐκδυτικισμός τῶν λογίων, ἀλλά καί ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν στήν τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα ἐπηρεάζει ἀναπόφευκτα καί τά εὐρύτερα στρώματα τοῦ λαοῦ…μέ κάποιες ἐκδόσεις δυτικῶν θρησκευτικῶν βιβλίων πού φέρουν ὀνόματα ὀρθόδοξων συγγραφέων…μεταφράσεις μέ ἐλαφρότατες διασκευές», Γιανναρᾶ Χ., *Ὀρθοδοξία καί Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα*, 110-111.

65. Περί τῆς ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης βλ. Καλλιακμάνη Β., *Ἡ διδασκαλία περί ἱκανοποιήσεως τῆς θείας διακαιοσύνης στή νεοελληνική θεολογία*, «Γρηγόριος Παλαμᾶς», τ. 723, Θεσσαλονίκη 1988, 529-537.

66. Ὅπως ἐπίσης προετοιμάζει κι ἡ νηστεία τούς πιστούς για τήν θεία κοινωνία. Γιά τό θέμα τῆς νηστείας πρίν τήν θεία εὐχαριστία βλ. Γιάγκου Θ., *Κανόνες καί Λατρεία*, 177.

καί τελικό σκοπό, πού εἶναι ἡ οἰκουμενική θεραπεία, ἡ καθολική κοινωνία, ἡ τῶν πάντων σωτηρία.

Ὁ λόγος για ἱκανοποίηση σαφῶς ἀφορᾶ τήν ἱκανοποίηση τῆς θείας δικαιοσύνης. Εἶναι γνωστή θεολογική ἄποψη τῆς λατινικῆς Ἐκκλησίας, πού τήν συναντᾶμε καί σε ἄλλες ἐκδόσεις τῆς ἐποχῆς, ὅπως γιά παράδειγμα στό *Συνταγμάτιον περί τῶν ἑπτᾶ μυστηρίων τοῦ Γαβριήλ Σεβῆρου (1541-1616) Μητροπολίτου Φιλαδελφείας*[67]. Τό πρῶτο πρόσωπο ὡς γνωστόν ἀποτελεῖ ἐπίδραση σχολαστική, μεσαιωνική καί δυτική ἀντίληψη περί τῶν μυστηρίων. Καί σέ ἄλλα μυστήρια τῆς ἐποχῆς συναντᾶμε αὐτή τήν ἐπίδραση. Πρόκειται γενικά γιά μεσαιωνικό τρόπο ἀντίληψης, κατανόησης, ἔκφρασης δικαϊκῶν ἀντιλήψεων καί περί ἀπομιμήσεων σχολαστικῶν ἐγχειριδίων[68].

Τό πρῶτο πρόσωπο συνήθως τονίζει τήν σημασία τῆς ἐξουσίας (τοῦ δεσμεῖν καί λύειν, τοῦ θεραπεύειν, κτλ.), δείχνει τόν ἀνθρώπινο ρόλο, ἐξαίρει τήν σπουδαιότητα τῆς διαδοχικῆς ἱερωσύνης, πού ἔλαβαν οἱ ἄνθρωποι ἀπό τό Θεό, ἐνῶ τό τρίτο λέγεται πώς προσδίδει πρωτεύοντα ρόλο στήν παρουσία, τήν Χάρη, τήν Δωρεά τοῦ Θεοῦ. Χρησιμοποιοῦν κατά κύριο λόγο τό πρῶτο πρόσωπο σέ ἀντίθεση ἤ διαφοροποίηση μέ τήν παραδοσιακή ἀνατολική πρακτική τοῦ τρίτου προσώπου. Κατανοητή ὡστόσο γίνεται ἡ ὑπογράμμιση τῆς πράξεως αὐτῆς στό δυτικό χῶρο καί τό ρωμαιοκαθολικό χριστιανισμό διότι οἱ ἀμφισβητήσεις τοῦ προτεσταντικοῦ κόσμου κατά τόν μεσαίωνα δέ ἐπέτρεπαν ἄλλη στάση.

Συμβουλεύει ἡ *Ἀνθολογία* νά μή χρησιμοποιοῦν οἱ πνευματικοί τέτοια κανονικά πού βλάπτουν καί ζημιώνουν τίς ψυχές ἀντί νά ὠφελοῦν. Σκοπός ἑπομένως (τονίζεται ξανά) εἶναι ἡ ὠφέλεια, ἡ βελτίωση, ἡ θεραπεία, ἡ σωτηρία. Ὅταν τά κανονικά δέν ἔχουν τίς εὐεργετικές συνέπειες αὐτές ἤ ὅποτε βλάπτουν καί ζημιώνουν, τότε ἁπλά δέν πρέπει νά χρησιμοποιοῦνται.

Ἐπίσης, οἱ πνευματικοί ὠφείλουν «νά μή συγκαταβαίνουν ἐπί χρήμασι», νά μήν χαρίζονται για ὑλικά ἀγαθά, νά μήν ἐπηρεάζονται για λόγους ἰδιοτέλειας, διότι κάτι τέτοιο ἀποτελεῖ σιμωνία. Τά συγχωροχάρτια, οἱ ἀφέσεις ἁμαρτιῶν γιά χρήμα-

---

67. Vasilakis N., Il Sintagmation di Gabriel Severos (1541- 1616) Metropolita di Filadelfia, Roma 2007.

68. «Κορύφωμα αὐτῆς τῆς δυτικοῦ τύπου νομικῆς κωδικοποίησης εἶναι τό Πηδάλιον τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου...ἀπομίμηση καί πάλι τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ δικανικοῦ προτύπου», Γιανναρᾶ Χ., *Ὀρθοδοξία καί Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα*, 98.

τα, οἱ ἐξαγοράσεις με τά λεφτά, διαφέρουν ἀπό τίς κανονικές ἐξαγορεύσεις. Σέ καμία περίπτωση δέν πρέπει οἱ πνευματικοί νά δέχονται χρήματα γιά νά γίνουν συγκαταβατικοί, δηλαδή ἠπιότεροι, φιλανθρωπότεροι, χαριστικοί.

Ὁλοκληρώνοντας τήν μικρή καί εἰσαγωγική μελέτη ἤ προσέγγιση αὐτή περί «νόθων κανόνων», θά θέλαμε νά διευκρινήσουμε καί πάλι πώς ὁ λόγος περί ὑπάρξεως νόθων ἤ ψευδεπίγραφων κανόνων, σέ καμιά περίπτωση δέν θέτει σε ἀμφισβήτηση τό κῦρος ἤ τήν ἰσχύ τῶν θείων καί ἱερῶν Κανόνων, πού παραμένει διαχρονικά ἀπαρασάλευτο κι ἀναμφισβήτητο κανονικά. Ἐκεῖνο τό ὁποῖο μᾶς προβληματίζει εἶναι μόνο περιπτωσιακά ἡ ὕπαρξη μή γνησίων κανόνων, πού ἐνῶ δηλαδή φέρονται σέ κείμενα (π.χ. ἐξομολογητάρια) ὡς Οἰκουμενικοί, ποτέ δέν ὑπῆρξαν τέτοιοι. Πρόκειται δηλαδή γιά κάποιους συγκεκριμένους κανόνες καί γενικότερα γιά πρακτικές πού ἐπικράτησαν σέ δύσκολους χρόνους ἀμαθείας, κατά ἄστοχη δυτική ἀντιγραφή ἤ καρικατούρα, καί ὡς μεσαιωνική κανονική μεταφορά παρηλλαγμένης ὅμως τάξεως καί χρήσεως, σέ ἐξολοκλήρου διαφορετικοῦ περιβάλλοντος περιρρέουσα πολιτιστική καί πνευματική προβληματική.

Ἑπομένως μποροῦμε κλείνοντας νά χαρακτηρίσουμε νόθους, τούς κανόνες πού βρίσκουμε σέ μεσαιωνικά συγγράμματα καί πού συναντᾶμε σέ δικανικά σκεπτόμενους χριστιανούς πού δέν ἔρχονται σέ συμφωνία μέ τό γεγονός τῆς σωτηρίας καί μεταβάλλουν τήν υἱϊκή κι ἀγαπητική σχέση μέ τόν Θεό τῆς ἀγάπης, τῆς εἰρήνης, τῆς καταλλαγῆς, τῆς συγχώρησης, τῶν οἰκτιρμῶν καί τοῦ ἐλέους, σέ ἀπρόσωπη κι ἀφιλάνθρωπη, θρησκειοποιημένη δικανική συναλλαγή, σέ ἐκκοσμικευμένο νομικισμό, ἀτομοκεντρικό ἤ πιετιστικό ἠθικισμό. Τέτοια ὅμως θεώρηση ψευδής κι ἀνεπίτρεπτος, μεταβάλει τόν φιλάνθρωπο, πολυέλεο, πανελεήμονα Θεό, σέ μηχανικό δικανικό τρομοκράτη καί τιμωρό εἴδωλο σαδιστικῶν ἀπαιτήσεων.

Ἡ χρήση τέτοιων κανόνων στάθηκε περιπτωσιακή, ἡ ὁποία ὡστόσο, ἄν καί κατά καιρούς ἔλαβε εὐρύτερη ἐξάπλωση καί γρήγορη διάδοση, ποτέ δέν χαρακτηρίστηκε Οἰκουμενική ἤ Καθολική. Πιθανόν, δέν ἀποκλείεται, μερικοί ἀπό τούς νόθους κανόνες αὐτούς νά προέρχονται ἀπό διασκευή κανόνων ὁρισμένων καί μεμονωμένων ἱεραρχῶν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης ἤ καί τοπικῶν Συνόδων, πού ποτέ ὅμως δέν ἐπικυρώθηκαν ἀπό Οἰκουμενική Σύνοδο καί δέν προσέλαβαν ἔτσι ποτέ Καθολικό καί Οἰκουμενικό κανονικό κῦρος καί ἰσχύ καί κατά συνέπεια δέν προσελήφθησαν ποτέ στίς κανονικές συλλογές πού ὡς γνωστόν περιέλαβαν μόνο τούς Κανόνες πού ἡ Ἐκκλησία ἀναγνώρισε ὡς θείους καί ἱερούς ὁδοδεῖκτες, φύλακες, ῥυθμιστές καί φάρμακα ἀσφαλῆ γιά τήν σωτηρία πά-

ντων ἐν τῷ σώματι τῆς Ἐκκλησίας.

«Τό κριτήριο γιά τήν δόκιμη ἑρμηνευτική προσέγγιση τῶν ἱερῶν κανόνων εἶναι ἡ ταύτιση με τήν ἐκκλησιαστική συνείδηση, καί ἀντίστροφα ἡ ἐκκλησιαστική συνείδηση καλλιεργεῖται μέ τή συμμόρφωση καί τήν τήρηση τῶν ἱερῶν κανόνων»[69].

Ἡ γνώση περί τῶν ἱερῶν Κανόνων καί σέ θεωρητικό ἤ ἐπιστημονικό ἐπίπεδο καί σέ πρακτικό, βιωματικό, συμβάλλει στήν καλλιέργεια ὀρθῆς στάσης ζωῆς. Γιά τήν ζωή σέ ἕνα κόσμο πού συνεχῶς καί γρήγορα ἀλλάζει ἔχει σημασία νά κατανοηθεῖ ἀπό τούς χριστιανούς τί τελικά εἶναι Νόμος κι ἐντολή τοῦ Θεοῦ μέ κῦρος οἰκουμενικό, καθολικό κι αἰώνιο καί τί νόμος[70] τῶν ἀνθρώπων μέ περιορισμένη ἰσχύ στό χρόνο καί στό χῶρο. Δέν ὑπάρχουν ἐρωτήματα καθαρά θεολογικά χωρίς συνέπειες οὐσιαστικές γιά τήν ζωή[71]. Τά προβλήματα τελικά τῆς ὅποιας παράβασης ἤ παρακοῆς προσεγγίζεται «με ἰατρική καί ὄχι μέ νομική ὁρολογία»[72]. Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας καί στό χῶρο τῶν ἱερῶν Κανόνων εἶναι καθοριστική γιά τήν θεολογία ὡς ἐπιστήμη καί γιά τήν σωτηρία ὡς πραγματικό γεγονός[73].

Μῦθος ἐπομένως ἡ «ἀλήθεια» τῶν ψευδεπίγραφων κανόνων, ἀλλά μῦθος με τήν μετα-αρχαϊκή σημασία[74], δηλαδή με ἐλάχιστη μετοχή στήν ἀντικειμενική πραγματικότητα. Γιατί ἡ τιμωρία ὡς βασανισμός, σωματικός, ψυχικός καί πνευματικός, ποτέ δέν ἔγινε δεκτός οὔτε ἀπό τήν θεωρία, οὔτε στήν πράξη τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, πού προεικονίζει, πραγματώνει καί ἐπαγγέλεται τελικά μόνο τήν ζωή, τήν κοινωνία, μόνο τόν παράδεισο. Ἡ τιμωρία, πολλάκις περιέχει κόλαση, ἐκδίκηση, ἄδικη δικαίωση, ἀφιλάνθρωπη δικαιοσύνη, καί καμία σχέση δέν μπορεῖ νά ἔχει μέ τούς θείους κι ἱερούς Κανόνες τῆς Ἐκκλησίας τῆς χάριτος. Ἡ σκιά τοῦ νόμου παρῆλθε ἀνεπιστρεπτεί, μαζί χάθηκε κι ὁ φόβος τῆς

---

69. Γιάγκου Θ., *Χριστοφόρου Προδρομίτη Κανονικόν*, 30.

70. «Νόμος: Ἐλευθερία ἤ κατάρα»;, Βλ. Μαρίνου Α., *Ἐκκλησία καί Δίκαιον*, Ἀθήνα 2000, 667.

71. «Non esistono questioni puramente teologiche che non abbiano conseguenze concrete nella vita», Chryssavgis J., Grazia Cosmica Umile Preghiera, Firenze 2007, 374.

72. Ματσούκα Ν., *Ὁ σατανᾶς*, Θεσσαλονίκη 1999, 111.

73. Διότι χρειάζεται νά διευκρινιστεῖ ὅτι δέν πρόκειται ἁπλά γιά κάποιο τάχα φανταστικό ἤ ψυχολογικό ἤ νομικό ἤ ἄλλο γεγονός.

74. «mythos comincia a indicare il racconto o il discorso autorevole ma scarsamente credibile, favoloso», La Civilta Cattolica, 3 Nov. 2007, a.158, q. 3777, v. IV, p. 309.

δουλικῆς κολάσεως.

Νόθα τελικά παραμένουν μόνο «τά τῆς κακίας βέλη»[75], τό μῖσος, ἡ ἐκδίκηση[76], ἡ τιμωρία (που γίνεται τόσο τραγική ὅταν ψευδῶς σφετερίζεται τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἤ θρησκειοποιεῖται) κι οἱ ὅποιοι τελικά νόθοι κανόνες τέτοια ἐκφράζουν. Ἀλήθεια εἶναι ὅτι τά πάντα θεραπεύονται[77] ἀπό τούς θείους και ἱερούς Κανόνες καί μάλιστα κατά ἀκατάλυπτο κι ἀνεξιχνίαστο τρόπο, χαριστικά, χωρίς συμβατικές δίκες ἤ «ἄ-δικα» (σύμφωνα μέ τό πνεῦμα καί την νοοτροπία πολλάκις τῆς σκληρόκαρδης κι ἀνώριμης ἀντίληψης τοῦ κόσμου, πού μεταβάλλεται ἐξωτερικά), φιλάνθρωπα (σέ ἀντίθεση με τήν κάποτε ἀπρόσωπη θύραθεν δικαιοσύνη) κατά τήν φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ[78].

Γιατί κανονικῶς καί δωρεάν χαρίζεται τό πλῆθος τῶν ὀφλημάτων, ἀφοῦ τελικά ὅλοι «θέλουν δέ θέλουν στήν ἀγκαλιά τοῦ Θεού βρίσκονται»[79], ἀδιάσπαστα πάντες κι ἀγαπητικά ἑνωμένοι ὡς ἕνα σῶμα Χριστοῦ, «πάντες ἕν». Ἐπειδή δέν μποροῦν πλέον νά διασπάσουν οἱ ὅποιες διαβρωτικές δυνάμεις παρ᾽ ὅλες «τίς φθοροποιές ἐνέργειες»[80]. Διότι τά πάντα κυριαρχοῦνται ἀπεριόριστα ἀπό τό φῶς τοῦ νοητοῦ Ἡλίου τῆς δικαιοσύνης καί «μέσα σέ τούτη τήν ἀναστάσιμη φωτοδοσία»[81], εἰρηνεύει, συγκαταβαίνει, συγχωρεῖ, ἑνώνεται καί χαριτώνεται ὅλος ὁ κόσμος.

---

75. Nedungatt G.-Featherstone M., The Council in Trullo revisited, Pontificio Istituto Orientale, «Κανονικά 6», Roma 1995, 47.

76. Θά μποροῦσε νά γίνει λόγος ἀκόμη καί γιά ἐκείνη πού δικαιολογεῖ τό μεσαιωνικό δίκαιο τῶν δεδουλωμένων στά πάθη καί τήν πεπερασμένη κοινωνική ἀναγκαιότητα τῶν ἀνθρώπων.

77. «οἱ κανόνες μοιάζουν μέ τίς ἰατρικές συμβουλές· ἐλεύθερα ὀφείλει κανείς νά τίς ἐφαρμόζει, δίχως δύναμη ἐξωτερική καί ἀναγκαστική…Ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δέν ἔχει κανένα Κανονικό Δίκαιο, ἀλλά μονάχα κανόνες «πρός ψυχῶν θεραπείαν καί ἰατρείαν παθῶν»…», Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, 410 .

78. Cvikl L., Il Padre, Roma 2009, 160.

79. Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία* Β', 552.

80. Ματσούκα Ν., *Ὁ σατανάς*, 211.

81. Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, 553.

Μοναχοῦ Ρωμύλου Χιλανδαρινοῦ

Ὁ καλλιτέχνης – μυσταγωγός τοῦ ποιητικοῦ ὑπόβαθρου τῆς κτίσης

Γνωρίζετε ὅτι ὁ τίτλος αὐτοῦ τοῦ μαθήματος εἶναι «Ὁ καλλιτέχνης – μυσταγωγός τοῦ ποιητικοῦ ὑπόβαθρου τῆς κτίσης»[1]. Γιά νά εἶναι κανείς μυσταγωγός τοῦ ὑπόβαθρου τῆς κτίσης θά πρέπει νά ξέρει ποιά εἶναι ἡ οὐσία τῆς φύσης. Ἐάν ξέρουμε ποιά εἶναι ἡ οὐσία τῆς κτίσης, ξέρουμε καί τόν Κτίστη, τό Δημιουργό. Γνωρίζουμε τόν Θεό. Ὅμως, ἡ ἐμπειρία πολλῶν αἰώνων, ὄχι μόνο στή Δύση, ἀλλά καί στήν Ἀνατολή[2], λέει ὅτι ὁ Θεός εἶναι νεκρός. Δηλαδή τά λόγια

---

1. Πρόκειται γιά τήν εἰσήγηση "*Ὁ καλλιτέχνης - μυσταγωγός τοῦ ποιητικοῦ ὑπόβαθρου τῆς κτίσης*", πού παρουσιάστηκε τό Μάρτιο τοῦ 2007 στή Θεολογική σχολή τοῦ ΑΠΘ, στό πλαίσιο τοῦ μεταπτυχιακοῦ μαθήματος τοῦ καθηγητῆ Χρυσόστομου Σταμούλη.

2. Θεωροῦμε ὅτι ὁ "θάνατος τοῦ Θεοῦ" μπορεῖ νά ἑρμηνευτεῖ μέ δυό τουλάχιστον τρόπους. "Ὁ θάνατος τοῦ Θεοῦ" πρῶτα, μπορεῖ νά εἶναι συνέπεια τῆς ὑπερβολικά σχολαστικῆς θεολογίας, γεγονός στό ὁποῖο ἀναφέρονται τά λόγια του Νίτσε. Ὅμως, αὐτή ἡ ἔννοια μπορεῖ νά θεωρηθεῖ καί ὑπό τό πρίσμα τῆς προσωπικῆς ζωῆς τοῦ κάθε ἀνθρώπου. Σέ αὐτήν τήν περίπτωση, κατά τήν ταπεινή μας γνώμη, δέν θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἡ φράση "Ὁ Θεός εἶναι νεκρός" ἰσχύει ἀποκλειστικά καί μόνο γιά τόν δυτικό ἄνθρωπο, ἀλλά ἰσχύει καί γιά τόν καθέναν ἀπό ἐμᾶς ἤδη ἀπό ἐκείνη τή στιγμή πού μένουμε ἱκανοποιημένοι ἀπό τό βαθμό τῆς ἀποκτημένης ἐγγύτητας μέ τόν Θεό, τῆς ἐπικοινωνίας μέ τόν Θεό, τῆς θεογνωσίας. Ὁ ἀληθινός ἀναζητητής τοῦ Θεοῦ ἀναλογίζεται κάθε στιγμή πόσο ζωντανή εἶναι ἡ λαχτάρα του, ἡ ἀγάπη του γιά τόν Θεό, ὡς ἡ οὐσία, μέ τήν σωστή μαρτυρία τῶν ἀληθειῶν τῆς Ἐκκλησίας, μέ τήν ζωή του ἐν Χριστῷ. Ἀκούραστα ἀναρωτιέται ἄν ὅλη ἡ προσοχή τοῦ Εἶναι του στρέφεται πρός τήν ἐκπλήρωση τῆς πρώτης ἐντολῆς, τῆς ἐντολῆς ἀγάπης γιά τόν Θεό -μέ ὅλο του τό Εἶναι. Φτάνει ἡ ἀγάπη του γιά τόν Θεό ὡς «τό μῖσος γιά τήν ἴδια του τήν ψυχή», σέ αὐτή τήν κατάσταση πτώσης,

του Νίτσε, τά ὁποῖα ἔγραψε τό 1888, ὅτι «ὁ Θεός εἶναι νεκρός», ἀποτελοῦν τό συμπέρασμα πολλῶν αἰώνων.

Ὅταν ὁ Νίτσε ἀνήγγειλε τό «θάνατο τοῦ Θεοῦ», μονάχα παρατήρησε ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα βρίσκεται σέ πλῆρες σκότος. Ὅτι ἐπικρατεῖ ἡ «παγκόσμια νύχτα». Αὐτή ἡ νύχτα πού ἐπικρατοῦσε πολύ πρίν ἀπό τόν ἴδιο, ἐπικρατεῖ καί σήμερα.

Γιά νά περιγράψει τήν κατάσταση τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ», τήν κατάσταση τῆς «παγκόσμιας νύχτας», στό ἔργο του *Χειμωνιάτικο φῶς* [ἑλληνικός τίτλος «*Οἱ Κοινωνοῦντες*»] ὁ Μπέργκμαν χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «ἡ σιωπή τοῦ Θεοῦ». Τό ἔργο αὐτό τελειώνει μέ τά λόγια τοῦ ἱερέα: «Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανός καί ἡ γῆ τῆς δόξης Σου». Ὅμως ἐξακολουθεῖ νά πλανᾶται τό ἐρώτημα: ἐάν αὐτό εἶναι ἀλήθεια, τότε γιατί ὁ ἄνθρωπος τή δόξα τοῦ Θεοῦ δέν τή βλέπει πιά;

(Πρίν ἀπό μερικές μέρες διάβασα μία συζήτηση τοῦ Μητροπολίτη Ἰωάννη Ζηζιούλα, στήν ὁποία λέει ὅτι ὁ σύγχρονος θεολόγος πρέπει νά γνωρίζει ὄχι μόνο τή σύγχρονη ἐπιστήμη, οὔτε μόνο τή σύγχρονη θεολογία, ἀλλά πάνω ἀπ` ὅλα τη σύγχρονη τέχνη. Διότι ἀκριβῶς ἐκεῖ, στή σύγχρονη τέχνη, ὁ σημερινός ἄνθρωπος ἐκφράζει ὅλη του τήν ψυχή, ἀκόμη καί τά πιό ἐνδόμυχα μέρη της).

Μιλώντας γιά αὐτήν τήν κατάσταση, ὁ Χάϊντεγγερ λέει ὅτι οἱ «θεοί δραπέτευσαν». Ὅταν οἱ «θεοί δραπέτευσαν», τό ὄν κρύφτηκε μέσα στόν ἑαυτό του. Οἱ θεοί δραπέτευσαν, ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος ξέχασε νά στοχάζεται τό Εἶναι. Τήν ἱστορία τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς ὁ Χάϊντεγγερ τήν ὁρίζει ὡς τή «λήθη τοῦ Εἶναι» [3].

Σύμφωνα μέ τόν ἴδιο, ἡ φιλοσοφία γεννήθηκε κατά τήν ἑλληνική ἀρχαιότητα ὅταν οἱ θεοί εἶχαν πλέον ἐγκαταλείψει τή γῆ. Ἡ φιλοσοφία, λοιπόν, εἶναι ἱκανή μονάχα νά συλλογίζεται τόν κόσμο χωρίς θεούς. Ἐξ οὗ καί ἡ συζήτηση περί «θανάτου τῆς φιλοσο-

---

ὀνειρεύεται μέρα-νύχτα μόνο τό πῶς νά ἑνωθεῖ μέ τόν Ἀγαπητό; «Εἶναι ἀδύνατον νά ζήσῃ τίς χριστιανικῶς. Χριστιανικῶς δύναται τίς μόνον νά ἀποθάνῃ, διά θανάτου ὅμως κατά τήν γήϊνην μόρφήν τῆς ὑπάρξεως ἡμῖν» (Ἀρχιμανδρίτου Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί*, μτφρ. Ἱερομονάχου Ζαχαρίου, Ἱερά Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Μονή Τιμίου Προδρόμου, Ἔσσεξ, Ἀγγλίας, 1996, σ. 113). Ἡ Ἐκκλησία, ὡς σῶμα Χριστοῦ, ὑπάρχει σάν δυνατότητα, ἀλλά τό ἐρώτημα εἶναι πώς αὐτή ζεῖ. Ὅπως ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει βιολογικά ἀκόμα καί ὅταν δέν ἐπικοινωνεῖ μέ τόν Θεό ἀλλά ζεῖ μόνο ὅταν ἑνώνεται μέ τήν Πηγή τῆς Ζωῆς, ἔτσι καί ἡ Ἐκκλησία σφύζει ἀπό ζωή μόνο ὅταν ὅλα της τά κύτταρα φλέγονται ἀπό τή λαχτάρα γιά τήν ἕνωση.

3. М. Хајдегер, *Шумски путеви* (Μ. Χάϊντεγγερ, *Holzwege)*, Плато, Београд, 2000 σ. 226.

φίας», περί «θανάτου τῆς μεταφυσικῆς». Τί ἔννοια μπορεῖ νά ἔχει ἡ φιλοσοφία χωρίς τή μεταφυσική, ἐάν δέν στοχάζεται τήν «ἔσχατη πραγματικότητα»; Ἐάν δέν στοχάζεται τό Εἶναι, μπορεῖ νά φτάσει ὡς τήν ἀλήθεια; Μετά τόν Νίτσε, λέει ὁ Χάϊντεγγερ, σταματάει ἡ φιλοσοφία καί ἀρχίζει ἡ ἀνθρωπολογία.

Ὅταν οἱ θεοί ἦταν παρόντες μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, ἑρμηνευτές τους ἦταν οἱ ποιητές. Αὐτό σημαίνει, κατά τό Χάϊντεγγερ, καί σέ ἀντίθεση μέ τόν Πλάτωνα καί τόν Χέγκελ[4], ὅτι ἡ τέχνη δύναται νά «στοχάζεται τό Εἶναι». Ὅτι ἡ τέχνη δέν ἀποτελεῖ τή «λήθη τοῦ Εἶναι». Γιά τήν τέχνη δέν ὑπάρχει ὁ θάνατος οὔτε ἡ σιωπή τῶν θεῶν. Ἡ ἀποστολή της εἶναι νά ἀκολουθήσει τά ἴχνη τῶν δραπετῶν θεῶν.

Ὁ Χάϊντεγγερ, ἑρμηνεύσοντας τόν Νίτσε, ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Νίτσε δέν λέει ὅτι ὁ Θεός δέν ὑπάρχει, ἀλλά ὅτι ὁ Θεός δέν ὑπάρχει γιά τούς ἀνθρώπους. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ ὑπαίτιος. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει χάσει τή γνώση τοῦ δρόμου πρός τόν Θεό.

«Οἱ ἄνθρωποι πληρώνουν τήν αὔξηση τῆς δύναμής τους μέ τήν ἀποξένωση ἀπό ἐκεῖνο τό ὁποῖο εἶναι ἐντός τῶν δυνατοτήτων τους»[5] γράφουν οἱ Χορκχάιμερ καί Ἀντόρνο στή *Διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ*. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει λανθασμένη ἀντίληψη περί τῆς γνώσης.

Ὅσον ἀφορᾶ τήν ἀντίληψη περί τῆς φύσης τῆς γνώσης, ὁ κόσμος διχάστηκε, φαίνεται, ἀνάμεσα σέ δυό κοσμοθεωρίες. Στή βάση τους βρίσκονται δυό ἐντελῶς διαφορετικές ἀνθρώπινες ἀντιλήψεις.

Στή βάση τῆς πρώτης ἀντίληψης ἔγκειται ἡ λανθασμένη ἑρμηνεία τῶν λόγων τοῦ Παρμενίδη: «Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τέ καί εἶναι». Τό ρητό τοῦ Ντεκάρτ «Cogito ergo sum» ἀποτελεῖ συνέπεια αὐτῆς τῆς λανθασμένης ἀντίληψης. Κατά τό Χάϊντεγγερ, τό «Cogito ergo sum» σηματοδοτεῖ τήν ἔναρξη τῆς Νέας Ἐποχῆς. Στήν ἀρχή αὐτῆς τῆς ἐποχῆς μέσω τῶν λόγων τοῦ Ντεκάρτ, ὁ ἄνθρωπος ἰσχυρίζεται ὅτι τήν πηγή τῆς ζωῆς τήν κατέχει ἐντός του. Στήν

---

4. «Ὡς ἔκφραση τοῦ ὁλοκληρωτικοῦ, ἡ τέχνη ἀπαιτεῖ τήν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀπόλυτου. Τοῦτο ἀδιαμφισβήτητα ὤθησε τή φιλοσοφία νά τῆς ἀποδώσει προτεραιότητα ἀπέναντι στήν ἐννοιολογική ἐπίγνωση. Κατά τόν Σέλιγκ, ἡ τέχνη ξεκινάει ἐκεῖ ὅπου ἡ γνώση παρατάει τόν ἄνθρωπο... Τήν ἀντιλαμβάνεται ὡς "παράδειγμα γιά τήν ἐπιστήμη καί ἐκεῖ ὅπου εἶναι ἡ τέχνη, ἡ ἐπιστήμη μόλις πρέπει νά φτάσει"».Μ. Хоркхајмер-Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства* (Μ. Χορκχάιμερ – Θ. Ἀντόρνο, *Διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ*), Веселин Маслеша – Свјетлост, Сарајево, 1989, σ. 32.

5. Μ. Χορκχάιμερ – Θ. Ἀντόρνο, *Διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ*, Veselin Masleša – Svjetlost, Σαράγιεβο, 1989, σ. 23.

κοσμοθεωρία τῆς Νέας Ἐποχῆς, λέει ὁ Χάϊντεγγερ, ὁ κόσμος γιά πρώτη φορά ἔγινε - εἰκόνα. Ὁ ἄνθρωπος κατέστη τό ἀπόλυτο ὑποκείμενο τῆς ἐπίγνωσης[6]. Ἔγινε τό ἀπόλυτο κέντρο τοῦ κόσμου. Ἡ ἀπόλυτη πηγή τῆς ἀλήθειας. Στόν Χέγκελ τό Ἀπόλυτο πνεῦμα ἀντιλαμβάνεται τόν ἑαυτό του μέσω τοῦ ἀνθρώπου[7]. Ὁ ἄνθρωπος, ἀδιαμφισβήτητα, ἔγινε τό μέτρο τῶν πάντων, αὐτός μετράει ἀκόμη καί τόν Θεό βάσει τῆς δικῆς του στενότητας.

Κατά τόν Χάϊντεγγερ, ἡ τεχνολογία εἶναι ἡ σαφέστερη ἔκφραση τοῦ πνεύματος τό ὁποῖο κυριαρχεῖ στό σύγχρονο ἄνθρωπο. Ἡ κυριαρχία αὐτοῦ τοῦ πνεύματος ἐπάνω στόν ἄνθρωπο εἶναι ἡ αἰτία τῆς σιωπῆς τοῦ Θεοῦ, ἡ αἰτία τῆς παγκόσμιας νύχτας, τοῦ κλεισίματος τοῦ ὄντος στόν ἑαυτό του. Ἀπό τό «Cogito ergo sum» ὁ Ντεκάρτ πολύ λογικά καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι ὁ «ἄνθρωπος πρέπει νά γίνει κύριος καί κάτοχός τῆς φύσης». Τή σκέψη τοῦ Ντεκάρτ ὁλοκληρώνει ἡ «βούληση γιά δύναμη» τοῦ Νίτσε. Ἡ οὐσία τοῦ ὄντος εἶναι μόνο ἡ βούληση νά κατακτήσει τή δύναμη.

Γράφει σχετικά ὁ Χάϊντεγγερ: «Ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἤδη ἀρχίσει νά κατακτᾶ ὅλη τη Γῆ καί τήν ἀτμόσφαιρά της, νά σφετερίζεται, κάνοντας χρήση τῆς ἐνέργειας, τίς κρυφές δυνάμεις τῆς φύσης καί νά ὑποτάσσει τήν ἱστορική ἐξέλιξη στόν προγραμματισμό καί τήν τάξη τήν ὁποία θεσπίζει ἡ παγκόσμια κυβέρνηση. Ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ὁ πεισματάρης ἄνθρωπος δέν δύναται ἁπλά νά πεῖ τό *τί εἶναι*· νά πεῖ τί αὐτό εἶναι· *νά πεῖ ὅτι κάποιο πρᾶγμα εἶναι*»[8].

Ὁ Χορκχάιμερ καί ὁ Ἀντόρνο ἀναφέρουν: «Ἡ τεχνική εἶναι ἡ οὐσία τῆς γνώσης αὐτοῦ τοῦ εἴδους… *Ἡ δύναμη καί ἡ ἐπίγνωση εἶναι συνώνυμα*»[9].

Καί πάλι ὁ Χάϊντεγγερ: «Ἡ ἀτομική βόμβα, ἡ ὁποία συζητεῖται πολύ, ὡς τόν κατ᾽ ἐξοχήν μηχανισμό θανάτωσης, δέν εἶναι ἀφ᾽ ἑαυτῆς θανατηφόρα. Ἐκεῖνο τό ὁποῖο ἀπό παλιά ἀπειλεῖ τόν ἄνθρωπο μέ τόν θάνατο, *καί μέ τόν θάνατο τῆς οὐσίας του*[10], εἶναι

---

6. «Σκέφτομαι, ἄρα ὑπάρχω»: Μέ τήν τοποθέτηση τοῦ σημείου βεβαιότητας στή δική μου διάνοια, στό δικό μου εἶναι, ὁ Ντεκάρτ εἰσάγει τό πρῶτο πρόσωπο στή θεωρία τῆς ἐπίγνωσης τό ὁποῖο ὑπερίσχυσε τούς ἑπόμενους αἰῶνες, παρά τίς ἐπιθέσεις πού δέχτηκε στό ὄνομα τῶν κοινωνικῶν καί γενικῶν ἀντιλήψεων. Simon Blackburn, *Оксфордски филозофски речник,(Φιλοσοφικό λεξικό της Οξφόρδης),* Светови, Нови Сад, 1999, σ. 75-6.

7.Βλ. Ернст Блох, *Тибингенски увод у философију*, (Ἔρνστ Μπλόχ, *Εἰσαγωγή στή φιλοσοφία τοῦ Τίμπιγκεν*), Нолит, Београд, 1973, σ. 101.

8. М. Хајдегер, *Шумски путеви* (М. , *Holzwege)*, σ. 226.

9. Μ. Χορκχάιμερ – Θ. Ἀντόρνο, Διαλεκτική του διαφωτισμοῦ, σ. 18.

10. Ὑπογραμμίσεις: μ. Ρ: Ἐάν ἀποδεχτοῦμε ὅτι ἡ ζωή, δηλαδή ἡ θεϊκή ζωή

ἡ ἀσυδοσία τῆς ἁπλῆς ἐπιθυμίας, μέ τήν ἔννοια τῆς ἠθελημένης ἐπιβολῆς τοῦ ἑαυτοῦ του στά πάντα»[11].

Δύναται ὁ ἄνθρωπος νά βρεῖ τήν ἔξοδο ἀπό τήν «παγκόσμια νύχτα»; Τί πρέπει νά κάνει γιά νά λυθεῖ «ἡ σιωπή τοῦ Θεοῦ», γιά νά φτάσει τό Εἶναι στήν κατάσταση τοῦ «ξανοίγματος»;

Ἡ δεύτερη κοσμοθεωρία βασίζεται σέ μία ἐντελῶς διαφορετική ἀντίληψη. Αὐτό τό εἶδος τῆς ἐπίγνωσης θά μπορούσαμε νά τό ὀνομάσουμε καλλιτεχνική ἤ καλλιτεχνικό-ἀσκητική ἀντίληψη. Παράλληλα, δέν θά πρέπει νά ξεχάσουμε ὅτι αὐτήν τήν ἐπίγνωση εἶναι ἀδύνατον νά τήν προσεγγίσουμε χωρίς τήν ἀγάπη[12], ὅτι στήν οὐσία ἡ ἀγάπη εἶναι αὐτή τήν ὁποία θεωροῦμε «ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως» (Ἐφ. 3, 19).

Γιά τήν αἰτία τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ» ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς γράφει: «Ὁ "θάνατος τοῦ Θεού" εἶναι γεγονός γιά τούς ἀνθρώπους πού ἀρνοῦνται νά ὑποκαταστήσουν τήν προσωπική Παρουσία μέ τήν ἀφηρημένη ἔννοια, τήν ἀμεσότητα τῆς σχέσης μέ τή νοητική βεβαιότητα. Ἀρνοῦνται νά ταυτίσουν τήν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ μέ τήν ἀναγκαιότητα τῆς Πρώτης Αἰτίας (ὅπως τήν προϋποθέτει ἡ νοησιαρχική μεταφυσική) ἤ τῆς Ὑπέρτατης Ἀξίας (ὅπως τήν προϋποθέτει ἡ χρησιμοθηρική ἠθική). Καί τολμοῦν αὐτή τήν ἄρνηση, ἐπειδή "ἔχουν μία θεϊκότερη ἀντίληψη γιά τόν Θεό", ἀπό αὐτήν πού προϋποθέτουν τά νοητικά σχήματα τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς καί ἠθικῆς»[13].

Ἀπό τά λόγια αὐτά φαίνονται δυό ἰδιότητες τῆς καλλιτεχνικῆς ἐπίγνωσης. Πρῶτον, τό νά γνωρίσει κανείς κάποιον, προϋποθέτει τήν θέληση τοῦ ἄλλου νά ἀνοιχτεῖ. Δεύτερον, ἡ γνωριμία προϋποθέτει συνάντηση, μέθεξη, ἕνωση καί ἀλληλοδιείσδυση (τό ἡνῶσθαι καί ἀνακέκρασθαι τόν γινώσκοντα τῷ γιγωσκομένῳ[14]),

---

κατά χάριν, εἶναι ἡ «οὐσία» τοῦ ἀνθρώπου, τότε γίνεται κατανοητό ὅτι, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χάϊντεγγερ, «τόν ἄνθρωπο ἀπειλεῖ μέ τό θάνατο τῆς οὐσίας του» τό γεγονός ὅτι ἠθελημένα ἐπιβάλλει τόν ἑαυτό του στά πάντα, ὁρίζοντας τόν ἑαυτό του ὡς ἀνεξάρτητη πηγή τῆς ζωῆς του καί διακόπτοντας τήν κοινωνία μέ τήν ἀληθινή Ζωοδόχο Πηγή.

11. M. Holzwege, σ. 230.

12. Στόν Ρίλκε ἀντιλαμβανόμαστε τήν ἐπέκταση αὐτῆς τῆς ἄποψης καί στήν ἑρμηνευτική: «Τά ἔργα τέχνης ζοῦν σέ ἀπέραντη μοναξιά, κι ἡ κριτική εἶναι τό χειρότερο μέσο γιά νά τά ζυγώσεις. Μονάχα *ἡ ἀγάπη* μπορεῖ νά τά «συλλάβει», νά τά ἀγκαλιάσει, νά σταθεῖ δίκαια ἀπέναντί τους», *Γράμματα σ' ἕνα νέο ποιητή*, μτφρ. Μάριος Πλωρίτης, Ἴκαρος, 2005, σ. 33.

13. Χρήστου Γιανναρᾶ, *Χάϊντεγγερ καί Ἀρεοπαγίτης*, Δόμος, Ἀθήνα, 1988, σελ. 58.

14. Δίδυμος Ἀλεξανδρέας, *Ἐξήγηση εἰς τούς Ψαλμούς*, PG 39, 1264.

ἀλληλοπεριχώρηση καί κράση μέ ἐκεῖνον τόν ὁποῖον γνωρίζουμε.

Ἡ ἐπίγνωση δέν εἶναι μονόλογος, ἡ οὐσία της ἔγκειται στήν καθολικότητα. Αὐτό μαρτυρεῖ καί τό γεγονός ὅτι ὑπάρχει συνώνυμό τῆς ἐπίγνωσης: ἡ σύν-είδηση. Ὅπως καί σέ ἄλλες γλῶσσες τοῦ κόσμου cognoscere, cognition[15]... στά Σερβικά αὐτή ἡ ἔννοια εἶναι sa-znanje[16].

Ὁ Χάϊντεγγερ λέει ὅτι ἡ κατάληξη τῆς τέχνης εἶναι ἡ ἀλήθεια.

---

15. Ἔχει ἐνδιαφέρον, παραδείγματος χάριν, ὅτι τό *Grand Dictionnaire de la Philosophie, Larousse*, CNRS editions, 2005, σ. 148, ἀναφέρει ὅτι ἡ γαλλική λέξη cognition προέρχεται ἀπό τό λατινικό cognoscere, ἀλλά συνάμα προσθέτει ὅτι πρόκειται γιά τό συνώνυμό του ὅρου «διάνοια». Στό Dictionnaire de la Philosophie, Bertrand Vergely, edition Milan, 2004, σ. 57, δέν ἀναφέρεται ἡ ἔννοια cognition, ἐνῶ στό λῆμμα conaissance (γνώση) διαβάζουμε ὅτι «τό νά ξέρει κανείς κάτι σημαίνει νά κάνει κύκλο γύρω ἀπό κάποιο πρᾶγμα (faire le tour de quelque chose) μέ ἀφετηρία τή σκέψη καί ἐπιστρέφοντας στή σκέψη. Ἐξαιτίας αὐτοῦ ἡ ἐπίγνωση ἔχει κυκλική μορφή, μία πού μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι γνωρίζουμε ἕνα πρᾶγμα ὅταν τό ἔχουμε περικυκλώσει (δηλαδή ὅταν τό ἔχουμε ἀντικρύσει ἀπό ὅλες τίς πλευρές)». Σύμφωνα μέ αὐτόν τόν ὁρισμό ἡ γνώση ὄντως κάνει κύκλο, μή βγαίνοντας ἀπό τόν ἑαυτό της, μέ ἀφετηρία τή σκέψη καί ἐπιστρέφοντας στή σκέψη πού εἶναι κλεισμένη στόν ἑαυτό της. Ὅπως γράφουν ὁ Χορκχάιμερ καί ὁ Ἀντόρνο: «Μέ τήν ἐπιβεβαίωση τοῦ ἐπιστημονικοῦ συστήματος ὡς συστήματος ἀληθείας καί ὡς συνέπεια τοῦ συμπεράσματος τοῦ Κάντ, ἡ σκέψη σφράγισε τήν μηδαμινότητά της, ἐπειδή ἡ τέχνη εἶναι τεχνική ἐξάσκηση, ἐξίσου ἀπομακρυσμένη ἀπό τήν ἀντανάκλαση τοῦ σκοποῦ της μέ ὅλους τους ἄλλους τρόπους ἐργασίας ὑπό τήν πίεση τοῦ συστήματος» (μν. ἔρ, σ. 93). «Ἀποσπᾶ αὐτή [ἡ ὑπερηφάνεια] τόν ἄνθρωπο ἀπό τοῦ Θεοῦ καί οὗτος ἀπομονοῦται ἐν ἑαυτῷ... Ἐστραμμένος πρός ἑαυτόν ὡς πρός κέντρον, θᾶττον ἤ βράδιον θά προσκρούσῃ εἰς τό καταθλιπτικόν κενόν, ἐκ τοῦ ὁποίου ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ Δημιουργός εἰς τήν ζωήν», Ἀρχιμανδρίτου Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστί*, σ. 47.

16. Ἀθανάσιου Γιέφτιτς, *Пролегомена за исихастичку гносеологију*, Философија и теологија, Манастир Тврдош-Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци, (Προλεγόμενα τῆς ἡσυχαστικῆς γνωσιολογίας, *Φιλοσοφία καί θεολογία*, Μονή Τβρντός – Ἀδελφότητα τοῦ ἁγ. Συμεών τοῦ Μυροβλύτη, Βρνίτσι) 2004, σελ. 65. Στή σελίδα 57 αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἀναφέρει: "Ἡ σχέση αὐτή καί ἡ σύνδεση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Χριστό, καί ἐν Αὐτῷ ἡ ἐπίγνωση τοῦ Θεοῦ καί πάσης κτίσεως, συγκεκριμένα δόθηκε ἱστορικά στήν Ἐκκλησία ὡς Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, στήν Ἐκκλησία ἡ ὁποία εἶναι ζωντανή κοινωνία τοῦ Θεοῦ καί τῶν ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ. Ἔτσι ἡ σύν-είδηση τοῦ ἀνθρώπου στή χριστιανική πνευματική ἐμπειρία, ἀπό τόν Ἀπόστολο Παῦλο μέχρι τούς ἡσυχαστές τοῦ μεσαίωνα, νοεῖται ὡς θεανθρώπινη, καθολική, ἐκκλησιολογική πράξη, δηλαδή βρίσκεται καί πραγματοποιεῖται μόνο στήν κοινωνία Θεοῦ καί ἀνθρώπου, πού ἔχει ἤδη πραγματοποιηθεῖ καί πού συνεχίζει νά πραγματοποιεῖται ἐν Θεανθρώπῳ Χριστῷ".

Ὅτι ἡ τέχνη εἶναι ἡ «*ἀντιμετώπιση τῆς ἀλήθειας στό ἔργο τέχνης*»[17]. Σέ αὐτόν ἀπαντᾶται μία ἐντελῶς διαφορετική ἑρμηνεία τῶν λόγων τοῦ Παρμενίδη («Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι»):

«Ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη σημαίνει τό ἑξῆς, γράφει ὁ Χάϊντεγγερ , τό νά εἶσαι ἀντιληπτός ἀπό τό ὄν, νά εἶσαι στό ἄνοιγμά του παρασυρμένος καί ἐκεῖ δέσμιος, μέ τόν τρόπο αὐτό νά εἶσαι φερμένος, μέ τίς ἀντιφάσεις του νά εἶσαι κυνηγημένος καί μέ τό σχίσμα τοῦ σημαδεμένος: αὐτή εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου στή μεγάλη ἑλληνική ἐποχή[18]».

Τό νά γνωρίζουμε κάποιον ἄλλον προϋποθέτει τή διαθεσιμότητά του νά μᾶς ἀνοιχτεῖ. *Ἐμεῖς δέν μποροῦμε νά ἀναγκάσουμε κανέναν νά ἀνοιχτεῖ, ἐάν δέν τό θέλει.* Ὡστόσο, ἀκόμη καί ἄν βρίσκεται κοντά μας ἐπειδή δέν μπορεῖ νά φύγει, ὅπως ἡ κτίση δέν μπορεῖ νά διαφύγει ἀπό τόν ἄνθρωπο, ἔχει τή δυνατότητα νά κρύψει τό μυστικό της μέσα της. *Ἡ ἀλήθεια εἶναι κάτι πού χαρίζεται στόν ἄνθρωπο ὡς δῶρο.* Σύμφωνα μέ τά λόγια του , ἡ ἀλήθεια εἶναι ἡ «αὐτοαποκάλυψη τοῦ ὄντος».

Τό πρῶτο βῆμα πρός τήν αὐγή, πρός τήν ἔξοδο ἀπό τήν «παγκόσμια νύχτα», ὁ ἄνθρωπος τό κάνει ὅταν ἀντιλαμβάνεται τήν ἀδυναμία του νά γνωρίσει τήν ἀλήθεια. Αὐτό εἶναι ἤδη τό πρῶτο βῆμα γιά τή *μετάνοια*. Εἶναι τό πρῶτο βῆμα γιά τήν ταπείνωση.

Ὁ π. Ἰουστίνος Πόποβιτς ἔγραψε: «Μέσω τῆς πίστης, τῆς προσευχῆς καί τῆς ταπείνωσης ὁ ἄνθρωπος μιλάει γιά τόν ἑαυτό του στόν Θεό». Μέ τήν πίστη, τήν προσευχή καί τήν ταπείνωση βαδίζουμε πρός τήν αὐγή, περιμένοντας τόν Θεό νά λύσει τή σιωπή του, [περιμένοντας] τό Εἶναι νά ξανανοιχτεῖ σέ ἐμᾶς.

Ὁ π. Ἰουστίνος ἔγραψε ἐπίσης, ὅτι ὁ ἄνθρωπος, μέσα στόν ψυχοφυσικό του περιορισμό, δέν δύναται νά γνωρίσει τό Θεό. Ἀλλά, βλέποντας ὁ Θεός τήν ἀνθρώπινη πίστη, τήν προσευχή καί τήν ταπείνωση, ἀναγκάζεται μέ τήν ἀγάπη του νά ἑνωθεῖ μέ τόν ἄνθρωπο καί νά τοῦ δώσει «ἅ ὀφθαλμός οὐκ εἶδε καί οὗς οὐκ ἤκουσε καί ἐπί καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἅ ἡτοίμασεν ὁ Θεός τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν» (*Α΄ Κορ*. 2, 9).

Γνωρίζουμε τόν Θεό μέ τό νά μᾶς γνωρίζει ὁ Ἴδιος «γνόντες Θεόν, μᾶλλον δέ γνωσθέντες ὑπό Θεοῦ» (Γαλ. 4, 9). Ὁ Θεός παραδίδεται σέ ἐκείνους πού τόν ἀγαποῦν, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει τήν ἀγάπη. Ὁ Θεός παραδίδεται σέ ἐκείνους πού τόν ἀγαποῦν, καί τούς δίνει τήν ἀγάπη γιά νά μπορέσουν νά τόν ἀγαπήσουν.

Ὁμοίως ὁ Θεός δίνει στόν ἄνθρωπο καί τή δυνατότητα

---

17. *Ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέα.*

18. *Шумски путеви (Holzwege)*, σ. 72.

ἐπίγνωσης τῆς κτίσης. Διότι, ὅπως λέει ὁ π. Ἰουστῖνος, «τό ἔσχατο μυστήριο τῆς κτίσης ἀποκαλύπτεται μόνο ἐνώπιον τῆς ἀγάπης: Ἡ χριστόμορφη προσωπικότητα, ὁδηγούμενη ἀπό τόν Χριστό στά μυστήρια τῶν κόσμων, βλέπει τόν Λόγο καί τή Λογική τοῦ σύμπαντος καί ἀποδέχεται καθετί τό κτιστό ἀπό τό χέρι τοῦ Δημιουργοῦ. Μέ τό περιστερίσιο βάδισμα τῆς προσευχόμενης ἀγάπης προσεγγίζει κάθε ὕλη ταπεινά καί φρόνιμα, χαϊδεύοντάς την καί ἀγαπώντάς την. Καί μέσα στό καθετί ἀνακαλύπτει τό κύριο μυστικό της».

Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής ἔγραφε ὅτι ἡ ἀγάπη εἶναι ἐκείνη ἡ δύναμη ἡ ὁποία ἐξανάγκασε τό Θεό νά ἐνσαρκωθεῖ. Ὁ Ντοστογιέφσκι εἶπε ὅτι τό νά γνωρίσεις κάποιον σημαίνει νά ἐνσαρκωθεῖς σέ αὐτόν. Τό νά ἐνσαρκωθεῖς σέ κάποιον δέν σημαίνει νά γνωρίσεις τά στοιχεῖα πού τόν ἀφοροῦν, ἀλλά νά ὑπάρχεις μέ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὑπάρχει αὐτός. Τό νά γνωρίζει κανείς τό Θεό σημαίνει νά ὑπάρχει ὡς Θεός. Νά ξέρει νά αἰσθάνεται μέσα του τή ζωή τοῦ Θεοῦ.

Στή ζωή τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος δέν μετέχει ὡς διχασμένο ὄν. Μετέχει ὡς ὁλότητα, ὡς ψυχή καί σῶμα. Τόν Θεό τόν βιώνει ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος[19].

Στόν Προύστ συναντᾶμε καί τίς δυό αὐτές ἰδιότητες τῆς καλλιτεχνικῆς – ἀσκητικῆς ἐπίγνωσης. Ὁ Προύστ λέγει ὅτι δέν ἀναζήτησε τίς στιγμές τῆς ἀλήθειας, στίς ὁποῖες τό ὄν ἀποκαλύπτεται, ἐνῶ παρατηροῦσε κάποιο ἀντικείμενο ἤ κάποιο δέντρο. Γιά τόν ἴδιο, ἀκριβῶς αὐτό ἦταν ἡ ἔνδειξη ὅτι οἱ στιγμές αὐτές ἦταν ἀληθινές. Λέει ὅτι οἱ ἰδέες τίς ὁποῖες δημιουργεῖ ἡ διάνοια μπορεῖ νά εἶναι σωστές, ὡστόσο δέν ξέρουμε ἐάν εἶναι ἀληθινές. «Τό *βίωμα* ἀποκλειστικά, ἀποτελεῖ τό μέτρο γιά τό πόσο κάτι εἶναι ἀληθινό...Τό βίωμα εἶναι γιά τό συγγραφέα τό ἴδιο ὅπως εἶναι τό πείραμα γιά τόν ἐπιστήμονα, μέ τή μόνη διαφορά ὅτι στόν ἐπιστήμονα ἡ λειτουργία τοῦ νοῦ προηγεῖται, ἐνῶ στόν συγγραφέα ἀκολουθεῖ μετέπειτα»[20]. Ὁ Χάϊντεγγερ σκέφτεται παρομοίως. Βά-

---

19. «Τήν ἐποχή τοῦ Ντεκάρτ, ἡ ἄποψή του περί τοῦ ἀπόλυτα μεμονωμένου στοιχείου τῆς διάνοιας θεωρήθηκε ὡς αἰτία τῶν ἄλυτων προβλημάτων σχετικά μέ τή φύση τῆς αἰτιακῆς σχέσης μεταξύ διάνοιας καί ὕλης... (...) Στή δική του ἄποψη περί ὕλης ὁ Ντεκάρτ δίνει ἐπίσης προτεραιότητα στό ρασιοναλιστικό στοχασμό, αντίθετα από ότιδήποτε τό όποῖο μπορεῖ νά προσεγγιστεῖ βάσει αἰσθήσεων», Simon Blackburn, *Оксфордски филозофски речник*, (Φιλοσοφικό λεξικό τῆς Ὀξφόρδης), σ. 76.

20. Μ. Προύστ, *Ἀναζητώντας τόν χαμένο χρόνο, Ὁ ξανακερδισμένος χρόνος*, β' ἔκδοση, μτφρ. Παντελῆς Ἀνδρικόπουλος – Δημήτρης Δημουλᾶς, Διώνη, Ἀθήνα, 2003, σ. 277.

σει αὐτοῦ, ἡ λογική δέν εἶναι φιλοσοφία, ἀλλά τεχνική. Στή σκέψη πρέπει νά ξεπεραστοῦν οἱ λογικές κατηγορίες, πρέπει κανείς νά σκέφτεται μέ «ὑπαρξιακές ἔννοιες».

Πάντως, «τό βίωμα» γιά τό ὁποῖο μιλάει ἀφορᾶ ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, τίς αἰσθήσεις του, ἀκόμη καί τήν αἴσθηση τῆς γεύσης. Τό δωδεκάτομο ἔργο Ἀναζήτηση τοῦ χαμένου χρόνου γράφτηκε βασισμένο σέ μία ἐμπειρία σχετικά μέ τήν αἴσθηση τῆς γεύσης[21]. Ὁ Προύστ βού-

---

21. Τό θέμα τῆς ἐπίγνωσης διά τῶν αἰσθήσεων, ἐννοεῖται μεταμορφωμένων, ἀξίζει νά ἀναλυθεῖ ὡς ἕνα ἰδιαίτερο καί πολύ σημαντικό θέμα. Σέ αὐτό τό σημεῖο θά ἀναφέρουμε μόνο δυό παραδείγματα τά ὁποῖα μοιάζουν μέ τήν ἐμπειρία τοῦ Προύστ. Ὅταν ὁ π. Σεραφείμ Ρόουζ μετάλαβε γιά πρώτη φορά ὡς Ὀρθόδοξος, σύμφωνα μέ λόγια του ἰδίου, στό στόμα του αἰσθάνθηκε τή γεύση τοῦ Οὐρανίου Βασιλείου. Ἑπτά μέρες ἔπειτα ἀπό αὐτήν τήν ἐμπειρία δέν εἶχε ἀνάγκη λήψης τροφῆς. Ἀργότερα, ὡς πνευματικός, ἐξομολογώντας πολλούς προσήλυτους, ἀποκτοῦσε ἐπίγνωση τῆς κατάστασης πού ἐπικρατοῦσε μεταξύ τῶν σύγχρονων Ὀρθοδόξων καί συνήθιζε νά λέει: «Οἱ σύγχρονοι χριστιανοί ἔχουν χάσει τή γεύση τῆς Ὀρθοδοξίας», δείχνοντας μέ τόν τρόπο αὐτό ὅτι στήν Ὀρθοδοξία τό μέτρο τῆς ἀληθοσύνης μπορεῖ νά προσδιοριστεῖ μόνο ἀποφατικά, δηλαδή, στήν περίπτωση αὐτή, κατά δύναμη ἀποφατικά, μία πού πρόκειται γιά ἐμπειρίες, ἤ ὅπως λέει ὁ Προυστ «ἐντυπώσεις», καί μάλιστα γιά τίς «ἐντυπώσεις» τῶν αἰσθημάτων. Ἐφόσον πρόκειται γιά τήν προσωπική σχέση μέ τόν Θεό ὁ ὁποῖος εἶναι Πρόσωπο, στή ζωή ἐλάχιστά μας βοηθᾶ ἡ τυφλή τήρηση τῶν κανόνων, γιατί ὁ Θεός κοιτάει στήν καρδιά τοῦ ἀνθρώπου. Ἐάν εἴμαστε στό σωστό δρόμο, ἐάν ὁδεύουμε πρός τή σωτηρία, δέν μποροῦμε σέ καμιά περίπτωση νά γνωρίζουμε κάτι μέ ἀπόλυτη βεβαιότητα, ἀντιθέτως αὐτή ἡ ἔπαρση, ἡ ἔπαρση τῆς ἀπόλυτης βεβαιότητας δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ «ὀρθόδοξη». Ὅπως γράφει κάπου ὁ π. Σταμάτης Σκλήρης: «Ὁ ἄνθρωπος πάντα πρῶτα δημιουργεῖ καί ἔπειτα ἡ ἱστορία θά πεῖ: ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος ἦταν ὀρθόδοξος, καί ἐκεῖνος δέν τά κατάφερε. Ὅταν δημιουργοῦμε (δηλαδή καί ὅταν ζοῦμε ἀναζητώντας τόν Θεό, παρατήρηση τοῦ συγγραφέα) ἐμεῖς στήν οὐσία ρισκάρουμε, ἐπειδή τίποτε δέν εἶναι ἐκ τῶν προτέρων ἀσφαλῶς!» *Δημιουργώντας κατά τήν ἐλευθερια τοῦ Χριστοῦ, ὅμως μέ φόβο Θεοῦ*, ἄρθρο ἀρχικά δημοσιευμένο στό περιοδικό Саборност Браничевске епархије, 2001. «...δέν ξέρω ἐάν τό ἔργο μου εἶναι βυζαντινό. Ἤ ἐάν θά παραμείνει πάντα βυζαντινό. Τό θέμα εἶναι νά ἀποτελεῖ τήν αὐθεντική ὀρθόδοξη ἔκφραση. Αὐτό, ὅμως, θά δείξει ... ἡ νεκροψία. Δέν εἴμαστε πάντα αὐτό πού δηλώνουμε. Ἡ ἀλήθεια θά φανεῖ μετά τό θάνατο». Ἡ ἀναφερόμενη παραπομπή εἶναι μετάφραση τῆς συνέντευξης πού πῆρε ἡ Εὐη Βουλγαράκη – Πισίνα τό 2002, γιά τό περιοδικό πού ποτέ δέν δημοσιεύτηκε στά ἑλληνικά. Τά δυό ἄρθρα ἐντάχτηκαν στή συλλογή *У огледалу и загонетки*, Православни Богословски факултет Универзитета у Београду (ἐν ἐσόπτρῳ καί αἰνίγματι , Θεολογική Σχολή Βελιγραδίου), 2005, σ. 532 καί 594. Τό δεύτερο παράδειγμα ἀφορᾶ τόν Ὅσιο Σιλουανό τόν Ἀθωνίτη. Ὁ ὅσιος αὐτός ἔλεγξε ἕνα ὅραμά του σέ τέσσερις πνευματικούς ἀνθρώπους, καί οἱ τέσσερις

τηξε τήν madeleine του στό τσάι κι ὅταν τή γεύτηκε αἰσθάνθηκε κάτι τό ἐξαιρετικό. Αἰσθάνθηκε τήν πληρότητα τοῦ χρόνου. Ἀναβίωσε τήν παραδείσια κατάσταση τῆς παιδικῆς του ἡλικίας. Ὁλόκληρο τό μυθιστόρημα ἀποτελεῖ τήν ἀναζήτηση αὐτῆς τῆς κατάστασης. Τήν ἀναζήτηση τῆς «στιγμῆς τοῦ καθαροῦ χρόνου». Τήν ἀναζήτηση τῆς ἐποχῆς πού ὁ Θεός δέν ἦταν ἀκόμη νεκρός. Τότε πού ὁ Θεός δέν σιωποῦσε. Τότε πού ὁλόκληρη ἡ κτίση δέν ἦταν κλεισμένη μέσα στόν ἑαυτό της.

Ὁ πρώιμος Τζόις ἀναπτύσσει σχεδόν τήν ἴδια γνωσιολογία. Τίς ἐμπειρίες τοῦ Προύστ ὁ Τζόις τίς ἀποκαλεῖ «*ἐπιφάνειες*». Ὡς γνωστόν, τόν ὅρο «ἐπιφάνεια» οἱ χριστιανοί συγγραφεῖς τόν χρησιμοποιοῦσαν γιά νά ἐπισημάνουν τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ στήν κτίση. Στό *Stephen Hero* ὁ Τζόις ἐξηγεῖ τί σημαίνει ἐπιφάνεια γιά αὐτόν, ἑρμηνεύοντας τό Θωμά τόν Ἀκινάτη μέ ἐντελῶς ἰρασιοναλιστικό τρόπο: «Γιά πολύ καιρό δέν μποροῦσα νά καταλάβω πού ἀποσκοποῦσε ὁ Ἀκινάτης... ἀλλά, ἐπιτέλους ἔλυσα τό αἴνιγμα. *Claritas* (σαφήνεια) εἶναι *quidditas* (τό τί)... Ἡ ψυχή της καί τό ποιόν της μᾶς ἀποκαλύπτεται πίσω ἀπό τό ἱμάτιο τῆς ἐμφάνισής της. Ἡ ψυχή τοῦ πιό κοινοῦ ἀντικείμενου... σάν νά ἐκπέμπει φῶς. Τό ἀντικείμενο αὐτό κατέφθασε στήν ἐπιφάνειά του»[22].

Στόν Τζόις οἱ *ἐπιφάνειες* συσχετίζονται μέ τίς ἐμπειρίες

τοῦ ἐπιβεβαίωσαν ὅτι ἡ ἐμπειρία αὐτή ἦταν τοῦ Θεοῦ. Παρόλο αὐτό, ἦταν ἡ δαιμονική πλάνη. Ὅταν ἀργότερα ρώτησαν τόν Ὅσιο πώς μπορεῖ νά ἀναγνωρίσει κανείς τήν Χάρη, ἀπαντοῦσε: «Θά τήν ἀναγνωρίσεις ἀπό τή *γεύση*». Τό σημαντικό εἶναι νά ἀναφερθεῖ ὅτι ἡ βάση μίας τέτοιας γνωσιολογίας εἶναι ἡ Ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ: «Ἡ σάρκωσις τοῦ Θεοῦ κατέστησεν εἰς τήν ἀνθρωπότητα δυνατήν τήν εἴσοδον εἰς τήν ἀπλανῆ ὁδόν πρός τόν Πατέρα, διά τῆς παραμονῆς ἐν τῷ πνεύματι τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ ὑπό οἱασδήποτε συνθήκας τῆς ἐπιγείου ζωῆς. Ἡ ἐκ τούτου αὐξανομένη ἀγάπη πρός τόν Χριστόν καθιστᾷ τήν προσευχήν ἔντονον, φλογεράν· γεννᾷ ἐν αὐτῇ μεγάλην δίψαν διά τόν Κύριον, ὁπότε τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου διαβαίνει τά ὅρια τοῦ κόσμου τούτου καί βυθίζεται ὅλον εἰς τόν Ἕνα Θεόν. *Ἡ προσευχή αὕτη συγγενιαζει τήν ψυχήν πρός τό Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας* (ὑπογράμμιση τοῦ μ. Ρ.Χ.). Ὅταν δέ γνωρίσῃ Αὐτό ἔκτοτε θά ἀναγνωρίζῃ Αὐτό «*ἐκ τῆς γεύσεως*» (ὑπογράμμιση τοῦ μ. Ρ.Χ.), ὡς ἔλεγεν ὁ Ἅγιος Σιλουανός, καί θά παραδίδηται εἰς Αὐτό. Ἀντιθέτως:Διά τίνος διαισθήσεως θά ἀποκρούῃ εὐθύς τά πολλά φάσματα τῆς Ἀληθείας, τά δυνάμενα νά προσελκύσουν τόν ἄπειρον νοῦν καί τήν ἀφώτιστον καρδίαν». Ἀρχιμανδρίτου Σωφρονίου (Σαχαρώφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεον καθώς ἐστι*, μτφ. μτφ. Ἱερομοναχου Ζαχαρίου, Ἱερά Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Μονή Τιμίου Προδρόμου, Ἔσσεξ, Ἀγγλίας, 1996, σ. 263.

22. James Joyce, *Stephen Hero*, παραπομπή ἀπό τό: M. H. Abrams, Natural supernaturalism, W. W. Norton & Company, New York/London, 1973, σ. 421.

ὁλόκληρού του ἀνθρώπου, πολύ συχνά καί μέ τίς ἐμπειρίες τῆς ὄσφρησης[23]. Λές καί εἶναι οἱ καλλιτέχνες ἐκεῖνοι πού πιό δυναμικά διαμαρτύρονται ἐνάντια στό διχασμό τοῦ κόσμου σέ πνεῦμα καί ὕλη, ἐνάντια στό διχασμό τοῦ ἀνθρώπου σέ πνεῦμα καί σῶμα. Μάχονται ἐναντίον τῆς ἀνάκλησης τοῦ λόγου: «Ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο»[24]. Ἀνεξάρτητα ἀπό τή λογική διατύπωση τοῦ Πιστεύω τους, ἡ αἴσθηση τῆς ἀξιοπρέπειας τῆς κτίσης εἶναι σέ αὐτούς κοινή.

Πάντως, μετά τή «κοπερνίκεια ἐπανάσταση» τοῦ Κάντ, μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος κλείστηκε στίς κατηγορίες τοῦ νοῦ, μετά τήν «κοπερνίκεια ἐπιστράτευση», φαίνεται λές καί οἱ καλλιτέχνες εἶναι αὐτοί πού καλοῦν σέ «πτολεμαϊκή ἀφόπλιση». «Ἀκόμη καί σήμερα, οἱ καλλιτέχνες εἶναι ἐκεῖνοι πού, πολύ πρίν ἀπό πολλούς συνανθρώπους τους, διαισθάνονται τί εἶναι ἀναγκαῖο στόν πολιτιστικό προϋπολογισμό τῆς ἀλήθειας – ὄχι ἐπειδή ἀσχολοῦνται μέ τίς κοινωνιολογικές σπουδές, ἀλλά διότι μέ τά δικά τους αἰσθητήρια ἀντιλαμβάνονται τά μέτρα τῆς σύγχρονης αἰσθητικῆς»[25].

Τελικά, ὁ Χάϊντεγγερ δέν ἦταν ἀπόλυτα ἀκατανόητος στή διαισθητική του ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀλήθεια ἀναζητεῖται πλέον καί στά

---

23. «Ὁ πνευματοφόρος, αὐτός πού ἔχει τό Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, προσέχει ὅπου περνάει, εἶναι ὅλο ματιά, ὅλο ὄσφρηση. Ὅλες του αἰσθήσεις ζοῦνε, ἀλλά ζοῦνε μέ τό Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἀλλιώτικος. Ὅλα τά βλέπει κι ὅλα τ' ἀκούει· βλέπει τά πουλιά, τήν πέτρα, τήν πεταλούδα... Περνάει ἀπό κάπου, αἰσθάνεται τό καθετί, ἕνα ἄρωμα, γιά παράδειγμα», *Βίος καί Λόγοι τοῦ γέροντος Πορφυρίου Καυσοκαλυβίτου*, Ἱερά Μονή Χρυσοπηγῆς, Χανιά 2003, σ. 462-463. Στό Stephen Hero ὁ Τζόϊς περιγράφει τόν ἥρωα αὐτοῦ τοῦ μυθιστορήματος, τό Στίβεν, ὡς τό ἀγόρι «τοῦ ὁποίου τά μάτια καί τά αὐτιά εἶναι πάντα ἕτοιμα νά δεχτοῦν τίς ἐντυπώσεις» (Βλ. Morris Beja, Epiphany in the Modern Novel, University of Washington Press, Seattle, 1971, σ. 72.) Δέν ἰσχυριζόμαστε ὅτι ὁ Προύστ καί ὁ Τζόϊς ἤ ὁποιοσδήποτε ἄλλος καλλιτέχνης ἦταν μέ αὐτήν τήν ἔννοια «πνευματοφόροι», ἀλλά ὅτι ἡ ἀπέραντη εὐσπλαχνία τοῦ Θεοῦ δίνει εὐκαιρία σέ κάθε ἄνθρωπο, εἰδικά στήν παιδική του ἡλικία (δέν πρέπει νά ξεχάσουμε ὅτι οἱ πιό σημαντικές ἐντυπώσεις, τόσο στόν Προύστ, ὅσο καί στόν Τζόϊς καί σέ πολλούς ἄλλους εἶναι συνδεδεμένες μέ τήν παιδική ἡλικία), γιά νά γευτεῖ πώς βιώνεται ὁ κόσμος τίς στιγμές πού μᾶς ἐπισκέπτεται τό Πνεῦμα Θεοῦ.

24. Ἰω. 1, 14. Ἐδῶ θά μποροῦσε νά προστεθεῖ, ὅπως τό παρατήρησε ὁ ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος Γιέφτιτς σέ μία ἀπό τίς ὁμιλίες του, ὅτι ὁ Ἰωάννης ὁ Θεολόγος μποροῦσε νά γράψει: «Καί ὁ Λόγος ἄνθρωπος ἐγένετο», ὅμως, ἔγραψε, ὅπως ἀναφέραμε, ὅτι ὁ Θεός ἔγινε «σάρκα».

25. Петер Слотердијк, *Коперниканска мобилизација и птоломејско разоружање,*(Πέτερ Σλότερντίκ, *Κοπερνικανική ἐπιστράτευση καί πτολεμαϊκή ἀφόπλιση)* Братство-Јединство, Н. Сад, 1988, σ. 48.

πιό κοινά πράγματα:

«Ὁ κόσμος, ἀντίθετα μέ τίς παραστάσεις τοῦ κόσμου, ἐπιστρέφει πάλι στό δικαίωμά του. Τό μάτι τοῦ πτολεμαϊκοῦ δέν κοιτάζει καμία εἰκόνα τοῦ κόσμου, οὔτε τήν πτολεμαϊκή, οὔτε τήν κοπερνική· ἀφήνει τόν κόσμο νά τοῦ δείξει τόν κόσμο[26]. Ἐν συντομίᾳ, ἡ μεταμοντέρνα αἰσθητική ἀποκαθιστᾶ τό μεσοκοσμικό, τήν αἰσθητική τήν ἀποδεδειγμένη μέ ζωή, ἐνάντια στίς ἐπιστρατευτικές αἰσθητικές (...) Δέν εἶναι καθόλου τυχαῖο ὅτι σήμερα οἱ καλλιτέχνες δοκιμάζουν τίς πανάρχαιες μορφές, ἐκεῖνο τό ὁποῖο θεωροῦνταν νεκρό, ἀποκλεισμένο, δυσάρεστο – αὐτή τή φορά μέ τήν ἀπέλπιδα ἀπαίτηση νά εἶναι πολύ περισσότερο ἀπό ἕνα ἁπλό κοίταγμα, περισσότερο ἀπό τήν τεχνική, ὅτι *αὐτά* εἶναι τά *πρωτότυπα* (*οἱ ἀρχέγονες μορφές*), *ὁ ὁρισμός τοῦ "εἶναι"*»[27].

Ἡ ὕλη δέν εἶναι κάτι τό ἀπρόσωπο. Κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο, ὡς γνωστόν, ὁ Θεός «ἐπινόησε» τήν ἰδέα τῆς κτίσης μέ βάση τό «παράδειγμα τοῦ φωτός»[28]. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός θεωρεῖ ὅτι ὁ Κύριος «δημιουργεῖ μέ τή σκέψη», ὅτι «ἡ σκέψη βρίσκεται στό θεμέλιο τοῦ ἔργου», ὥστε ἡ δημιουργία νά προϋποθέτει τήν ἐνέργεια μέ τήν «ἐκτός τοῦ χρόνου θεληματική σκέψη, ἡ ὁποία εἶναι προορισμός, εἰκόνα καί παράδειγμα» ("Ἐθεάσατο γάρ

---

26. Ὑπογράμμιση τοῦ συγγραφέα. Νά συγκριθεῖ μέ αὐτό ἡ παρατήρηση στήν ποίηση τοῦ Ρίλκε: «Ἡ νέα ἀρχή ἀποτελεῖται ἀπό τήν στροφή πρός τήν ἀντικειμενικότητα, ἀπό τήν ἀπόκλιση τοῦ ὑποκείμενου ἀπό τό ποίημα. Ἡ κατεύθυνση τῆς δημιουργικῆς διαδικασίας, σχεδόν, μετατράπηκε: ἐνῶ τά προηγούμενα συναισθήματα ἔβρυαν στόν κόσμο καί τόν ἀποσυνέθετε, τώρα τό ἀντικείμενο βρύει στήν ὑποκειμενικότητα. Αὐτό δέν περιγράφεται, δέν ὑμνεῖται... ἀλλά ἐπιτρέπεται νά ἐκφράζει τήν ἐσωτερική του οὐσία...» Бранимир Живојиновић, *Рилкеова песничка схватања, Рајнер Марија* (Ποιητικές ἀντιλήψεις τοῦ Ρίλκε, Μπράνιμιρ Ζιβογίνοβιτς), Нолит, Београд, 1986, σ. IX. Ἐπίσης: «... ἡ φύση πρέπει πάλι νά γίνει φυσική, τά στοιχεῖα τῆς φύσης νά κρατήσουν τίς ἰδιότητές τους... Σήμερα, πού εἴμαστε κάτω ἀπό τήν πίεση τοῦ οἰκολογικοῦ προβλήματος, ἡ ἁγιογραφία πρέπει πάλι νά παρουσιάσει τή φύση μέ τήν φρεσκάδα αὐτή, δηλαδή τό γρασίδι μπροστά στό σπήλαιο τῆς Γέννησης πρέπει νά μᾶς πείθει ὅτι εἶναι πραγματικά τό γρασίδι, καί τό νερό τοῦ Ἰορδάνη πρέπει νά κρατήσει τήν δροσιά τοῦ νεροῦ», *π.* Σταμάτης Σκλήρης, παρμένο ἀπό τή συνέντευξη στόν Λάζαρ Πρέντραγκ Μάρκοβιτς πού ἀρχικά ἐκδόθηκε στό περιοδικό *Искон*, Епархија врањска, Врање, τεῦχος. 4, 1997, σ. 12-17, καί τεῦχος 5, 1998, σ. 46-51 καί ἔπειτα ἐντάχθηκε στή συλλογή *У огледалу и загонетки*, Православни Богословски факултет Универзитета у Београду (ἐν ἐσόπτρω καί αἰνίγματι, Θεολογική Σχολή Βελιγραδίου), 2005, σ. 565.

27. Μ. Χάϊντεγγερ, *Holzwege*, σ. 48

28. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Εἰς τό Ἅγιον Πάσχα*, Ὁμιλία 45η, PG 36, 629.

τά πάντα πρίν γενέσεως αὐτῶν, ἀχρόνως ἐννοήσας, καί ἕκαστον κατά τήν θελητικήν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστί προορισμός, καί εἰκών, καί παράδειγμα")[29].

Ὁ π. Ἰουστῖνος ἔγραφε: «Ὁ Χριστός εἶναι ὄχι μόνο τό Ἀπόλυτο Κάλλος καθ᾽ ἑαυτόν καί ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἀλλά καί σέ σχέση μέ ὅλη τήν ὕλη. Εἶναι ὁ κοσμητής ὅλων τῶν ὄντων: ἀπό τά Χερουβίμ ἕως τά σκουλήκια. Μέσα σέ Αὐτόν τό κάθε ὄν βρίσκει τήν θεόμορφη καί θεόκτιστη ὀμορφιά του, τή μή βεβηλωμένη, μή ἀμαυρωμένη καί ἀλώβητη ἀπό τήν ἁμαρτία».

Ὁ Θεός εἶναι ὁ καλλιτέχνης παντός ὁρατοῦ καί ἀοράτου. Οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀποκαλοῦν τό Θεό ὄντως τεχνίτη, δημιουργό, ἀριστοτέχνη, καλλιτέχνη[30]. Ἡ τέχνη, τό ποιητικό της στοιχεῖο, εἶναι ἡ οὐσία τῆς κτίσης. Εἶναι πολύ σημαντικά τά λόγια του Χάϊντεγγερ : «Ὁ στοχασμός τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ τήν πηγαία μορφή ποίησης (...) Ἡ ποιητίζουσα οὐσία τῆς σκέψης διατηρεῖ τήν ἐπικράτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι»[31].

Τελειώνοντας αὐτήν τήν εἰσήγηση θά ἀνατρέξω σύντομα στίς τρεῖς εἰδοποιούς διαφορές (differentia specifica) τῆς τέχνης. Ἡ πρώτη, ἀναμφίβολα, ἔγκειται στήν ἔκφραση. Στή διατύπωση τοῦ ἀνέκφραστου. Ἡ δύναμη τῆς τέχνης ἐν προκειμένῳ κρύβεται στή μεταφορά. Ἡ δεύτερη στό βίωμα. Στή συνάντηση καί τήν ἕνωση μέ τό ὑπέρ-νοητό. Καί ἐδῶ πάλι πρόκειται γιά μεταφορά, ἀλλά στήν προκειμένη περίπτωση γιά τό ξάνοιγμα τοῦ περιορισμένου ἀνθρώπου στό Ἄπειρο. Ὅσο μεγαλύτερο εἶναι τό ξάνοιγμα τή στιγμή πού τόν διαπερνᾶ, τόσο βαθύτερη εἶναι ἡ μέθεξη. Ἡ ἀπεραντοσύνη τοῦ Θεοῦ ἀπαιτεῖ τήν ἀνθρώπινη ἀπεραντοσύνη. Ὅπως κάποιος ἤδη παρατήρησε, ἡ ἀπεραντοσύνη τοῦ Θεοῦ ἀπαιτεῖ τήν ἀπεραντοσύνη τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἄβυσσος τοῦ Θεοῦ ἀπαιτεῖ τήν ἄβυσσο τοῦ ἀνθρώπου. «Ἄβυσσος ἄβυσσον ἐπικαλεῖται» (Ψαλ. 41, 8). Μέ τόν τρόπο αὐτό, στήν ἕνωση δέν μετέχει μόνο ἡ καρδιά ἀλλά καί ὁ νοῦς, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νά ζεῖ ἐν συνόλῳ. Ὅπως εἶπε καί ὁ γέροντας Σωφρόνιος, δέν φτάνουν μόνο οἱ ἐμπειρίες τῆς καρδιᾶς, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά τίς ἑρμηνεύσει. Καμιά φορά γιά αὐτό χρειάζονται τριάντα χρόνια, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ

---

29. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, *Ἔκδοση ἀκριβής της ὀρθοδόξου πίστεως Α'*, PG 94, 837.

30. Γιά τήν ὀνομασία τοῦ Θεοῦ ὡς καλλιτέχνη στόν ἅγιο Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα, ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ, ἅγιο Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καί στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο βλ: Χρυσόστομου Σταμούλη, *Ἡ τέχνη τῆς θεολογίας καί θεολογία τῆς τέχνης. Φύση καί ἀγάπη*, ἐκδόσεις Τό Παλίμψηστον, Θεσσαλονίκη, 1999, σελ. 128-9.

31. Μ. Χάϊντεγγερ, *Holzwege*, σ. 260.

ἁγίου Σιλουανοῦ τοῦ Ἀθωνίτη.

Τέλος, ἡ τρίτη εἶναι ἡ δημιουργική, ἴσως καί ἡ πιό μυστηριώδης. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ καλλιτέχνης κατ᾿ εἰκόνα καί καθ᾿ ὁμοίωση τοῦ Προαιώνιου Καλλιτέχνη. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργός κατ᾿ εἰκόνα καί καθ᾿ ὁμοίωση τοῦ ὄντως δημιουργοῦ. Ἡ σκέψη καί ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦν. Ὡστόσο, καί ἡ σκέψη καί ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου δημιουργοῦν. Ὅπως ξέρουμε ἀπό τήν ἐμπειρία τῶν πατέρων τῆς ἐρήμου, κανένας λογισμός δέν ἐξαφανίζεται. Οὔτε καλός οὔτε κακός. Καί πάλι ἀναφέρω τά λόγια του Χάϊντεγγερ: «Ἡ ποιητίζουσα οὐσία τῆς σκέψης διατηρεῖ τήν ἐπικράτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι».

Ἐξαιτίας τῆς λανθασμένης ἀντίληψης σχετικά μέ τήν ἀλήθεια τῆς κτίσης, ἀλλά καί μέ τήν ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἄνθρωπος ἀσκεῖ βία ἐπάνω τους. Τό Εἶναι κλείνεται μέσα στόν ἑαυτό του, ὁ πλησίον κρύβει τό μυστικό του βαθιά ἐντός του. Γνωρίζοντας, ὅμως, ποιό εἶναι τό μυστικό τῆς κτίσης, ὁ καλλιτέχνης γνωρίζει καί νά «στοχάζεται τό εἶναι». «Ὁ στοχασμός σημαίνει τήν ἀπαγόρευση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι» γράφει ὁ Χάϊντεγγερ . Αὐτό σημαίνει ὅτι τό ἴδιο τό Εἶναι καθορίζει πώς θά στοχαστεῖ. Καί μπορεῖ νά στοχαστεῖ μόνο μέ ποιητικό τρόπο:

«Ὁ στοχασμός τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ τήν πηγαία μορφή ποίησης»[32]. Ἄν ἡ ποίηση εἶναι ἡ βάση τῆς ὕλης, τότε μόνο ὁ ποιητής μπορεῖ νά εἶναι μυσταγωγός στό βαθύτερο μυστήριο τῆς κτίσης.

Ἀλλά ὄχι μόνο αὐτό. Ἀκριβῶς ἡ θεώρησή τῆς κτίσης ὡς ποίησης εἶναι ἡ μοναδική σωστή ἀντιμετώπιση ὁλάκερού του κτιστοῦ. Ἡ μοναδική ἀντιμετώπιση πού δέν βεβηλώνει τήν ὕλη, ἡ ὁποία τῆς ἐπιτρέπει νά ἀνοιχτεῖ, πού ἐνθαρρύνει τό ξάνοιγμά της καί ἡ ὁποία, ὅταν ἡ ἀλήθεια τοῦ κτιστοῦ περιφρονηθεῖ καί ξεχαστεῖ, τήν ἀνασταίνει καί τήν κάνει νά ξαναεμφανιστεῖ: «Ἡ ποιητίζουσα οὐσία τῆς σκέψης διατηρεῖ τήν ἐπικράτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι»[33].

Αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι μόνο ὁ ἱερουργός τῆς ὕλης (μέ τήν ἔννοια ὅτι τή δημιουργία τήν προσφέρει στόν Θεό γιά νά τήν ξαναγιάσει καί νά κάνει τό κτιστό νά ζεῖ τή ζωή τοῦ ἄκτιστου), ὁ ρόλος τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νά εἶναι ἀκόμη πιό δημιουργικός. Γιατί, καθώς ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργός κατ᾿ εἰκόνα καί καθ᾿ ὁμοίωση, ὁ ἴδιος, μέ τήν χάρη τοῦ Θεοῦ, ἀσχολούμενος μέ τήν τέχνηποιεῖ ἐκ νέου τήν ὕλη ξαναζωντανεύοντάς την, ἀνασταίνοντάς την. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι *ποιητής* της κτίσης. Ἐν

---

32. Μ. Χάϊντεγγερ, *Holzwege*, σ. 260.
33. Μ. Χάϊντεγγερ, *Holzwege*, σ. 260.

προκειμένῳ γίνεται λόγος περί τοῦ ὀρφικοῦ ρόλου τῆς τέχνης[34].

Τήν ὕλη ὑμνεῖ μέ τό ποίημα, τό ὁποῖο εἶναι μία διαχρονική προσευχή, πού ὑπάρχει στήν Αἰωνιότητα ὡς ἕνα πνευματικό ὄν ἰδιαίτερου κάλλους[35]. (Ὅπως ὁ Ρίλκε λέει: «Ἀχ, ἀλλά μέ τούς στίχους καταφέρνουμε τόσο λίγα ὅταν τούς γράφουμε νωρίς. Θά ἔπρεπε νά περιμένει κανείς καί νά μαζεύει τήν ἔννοια καί τή γλύκα ὁλόκληρης τῆς ζωῆς, κατά πιθανότητα μακροχρόνιας ζωῆς, καί τότε, λίγο πρίν ἀπ᾽ τό τέλος, ἴσως νά ἤμασταν ἱκανοί νά γράψουμε δέκα σειρές πού νά ἀξίζουν. Γιατί οἱ στίχοι δέν εἶναι συναισθήματα, ὅπως πιστεύουν οἱ ἄνθρωποι (τά συναισθήματα τά ἔχουμε ἀρκετά νωρίς) – οἱ στίχοι εἶναι ἐμπειρίες»[36]. Ἡ τέχνη δέν εἶναι ἁπλά μία αἴσθηση, τίς αἰσθήσεις τίς ἔχουμε ἀπό πολύ νωρίς, εἶναι ἡ ἐμπειρία. Καί ἄν ζήσουμε πολλά χρόνια, τότε ἴσως μπορέσουμε νά γράψουμε λίγα λόγια πού νά ἀξίζουν, πού νά εἶναι καρπός τῆς διαχρονικῆς προσευχῆς, πού νά εἶναι πνευματικό ὄν τό ὁποῖο ὑπάρχει στήν Αἰωνιότητα. Ἀπό τήν Αἰωνιότητα, ἡ τέχνη μεταμορφώνει τήν ἀμαυρωμένη ἀπό τήν ἁμαρτία κτίση, λυτρώνοντας τήν

---

34. Τά λόγια του Χάϊντεγγερ: «Ἡ ποιητίζουσα οὐσία τῆς σκέψης διατηρεῖ τήν ἐπικράτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι» μποροῦν νά ἑρμηνεὐτοῦν καί πιό εὐρέως. Ὄχι μόνο μέ τήν ἔννοια ὅτι μόνο μέ τήν ποίηση στοχάζεται ἀληθινά ἡ οὐσία τοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλά ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ἀληθινά μόνο ὅταν ὑπάρχει μέ τόν ποιητικό τρόπο. Αὐτό εἶναι σύμφωνο καί μέ τίς ἀντιλήψεις τοῦ Ρίλκε περί τέχνης: «Ἀλλά ἐνῶ ἐμεῖς μέ τόν ὅρο τέχνη ἐννοοῦμε μία πιθανή μορφή τῆς ἀνθρώπινης αὐτό-ἐξωτερίκευσης, μόνο ἕναν ἀπό τούς τομεῖς τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας – ὅσο καί νά ἐκτιμοῦμε, κατά τά ἄλλα, αὐτόν τόν τομέα – ὁ Ρίλκε πάντα μιλάει περί τέχνης ὡς μοναδικῆς δυνατῆς μορφῆς τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης (πλάγια γραφή τοῦ μ. Ρ. Χ). Διαβάζοντας τίς δηλώσεις του, δέν κινούμαστε στόν τομέα τῆς αἰσθητικῆς καί τῆς ποιητικῆς, ἀλλά στόν τομέα τῆς ὕπαρξης. Τό Εἶναι τῆς ποίησης τοῦ Ρίλκε ταυτίζεται μέ τό Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. «Ἡ ποίηση εἶναι ἡ ὕπαρξη» λέει τό τρίτο σονέτο πού εἶναι ἀφιερωμένο στόν Ὀρφέα (πλάγια γραφή τοῦ συγγραφέα)». Бранимир Живојиновић, *Рилкеова песничка схватања,* Рајнер Марија Рилке, *Изабране песме)* (Ποιητικές ἀντιλήψεις τοῦ Ρίλκε, Μπράνιμιρ Ζιβογινοβιτς),σ. V. Σχετικά μέ αὐτό, βλ. τό ποίημα τοῦ Χέλντεριν «Πάρκες».

35. Ἐννοεῖται, μέ τήν προϋπόθεση ὅτι πρόκειται περί προσευχῆς στό *πνεῦμα καί στήν ἀλήθεια*: «Ἡ θεοπρεπῶς προσφερομένη προσευχή εἰς τόν Κύριον, "ἐν πνεύματι καί ἀληθείᾳ" (Ἰω. δ', 23), εἶναι ἐνέργεια ἄφθαρτος καί ἀκατάλυτος, Ψυχολογικῶς εἶναι δυνατόν, ἐν μέσῳ τῆς βιοτικῆς ματαιότητος, νά ἐπιλησθῶμεν αὐτῆς, ἀλλ᾽ Αὐτός ὁ Θεός φυλάττει αὐτήν αἰωνίως (παράβαλε με Λκ ι', 42)»Ἀρχιμανδρίτου Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστι*, σ. 62.

36. Бранимир Живојиновић, *Рилкеова песничка схватања,* Рајнер Марија Рилке, *Изабране песме (Ποιητικές ἀντιλήψεις τοῦ Ρίλκε,* Μπράνιμιρ Ζιβογίνοβιτς),σ. Χ.

ἀπό τή φθορά.

Ἀκολούθησαν οἱ ἐρωτήσεις ἀπό τό ἀκροατήριο:

«Μᾶς εἴπατε -δέν τό ὀνομάσατε ἔτσι, νομίζω ὅτι βασιστήκατε στό κείμενο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ- ὅτι ὅλα αὐτά τά πράγματα πού ὑπάρχουν τώρα, προϋπῆρχαν στή σκέψη, στό νοῦ τοῦ Θεοῦ, εἶναι οἱ λόγοι τῶν ὄντων. Ὅταν σήμερα μᾶς κατηγοροῦν, συλλήβδην ὅλο τό Χριστιανισμό, ὅτι εὐθυνόμαστε γιά τήν οἰκολογική κρίση, μέ ὁμοβροντία χτυπᾶνε οἱ βολές τους πρός αὐτήν τήν κατεύθυνση: ὅτι ἔχουν ὑπ᾽ ὄψιν τους αὐτή τή σκέψη τοῦ Ντεκάρτ, ὅτι ἔχουμε τό καρτεσιανό πνεῦμα πού ὑποδιαιροῦσε τό ὑπόβαθρο καί τήν ἀντιμετώπιση τῆς φύσης. Δέν χρειάζεται νά εἶναι κανείς ρωμαιοκαθολικός γιά νά δεχτεῖ αὐτό τό δρόμο. Καί ἐμεῖς πολλές φορές ἔχουμε δεχτεῖ αὐτό τό δρόμο, τή δυτική σκέψη....».

Ἀπάντηση: Δέν τό ὀνόμασα ἔτσι, ἀλλά οἱ παραπομπές ἀπό τόν ἅγιο Ἰωάννη τό Δαμασκηνό ἀναφέρουν ἀκριβῶς αὐτό. Θά ἤθελα νά πῶ ὅτι αὐτό τό δυτικό πνεῦμα, ἡ νοοτροπία αὐτή, εἶναι τό πνεῦμα τοῦ *ἀντίχριστου*, ὅπως θά ,πρεπε πιό σωστά νά ὀνομαστεῖ. Τό πνεῦμα αὐτό μισεῖ καθετί τό Θεϊκό, κι ἑπομένως καί τήν κτίση τοῦ Θεοῦ. Καί προσπαθεῖ νά δημιουργήσει τόν δικό του κόσμο. Ὅμως, ἐπειδή ὁ δικός του κόσμος εἶναι κενός, δέν ἔχει τήν οὐσία, καί τά ἔργα του ἐπίσης εἶναι ἀνούσια καί φριχτά. Ὁρισμένα ἔργα σύγχρονης τέχνης, ἡ ἀρχιτεκτονική τῶν σύγχρονων πόλεων, τά πάντα.

Ὅλη αὐτή ἡ δυτική σκέψη καταλήγει στό ἀκόλουθο συμπέρασμα, οἱ Χορκχάινερ καί Ἀντόρνο λένε τό ἑξῆς: «Ἡ ὕλη ἔγινε λάσπη»[37]. Τό τίποτε. Αὐτό εἶναι τό πιό φριχτό ἀπό ὅλα.

Ἐρώτηση: Ἄρα ζοῦμε σέ μία ἐποχή πού τήν ὀνομάζουμε ὑλιστική, ἀλλά στήν οὐσία εἶναι κάτι ἄλλο, εἶναι ἀντί-ὑλιστική.

Ἀπάντηση: Αὐτό ἀληθεύει. Ὅμως, νομίζω ὅτι ἐμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι δέν πρέπει νά περηφανευόμαστε. Τοῦτο ἰσχύει καί γιά τόν καθέναν ἀπό μας, τούς ὀρθόδοξους. Ὅπως εἶπε ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῆς Κρονστάνδης «Κάθε μέρα πεθαίνω χίλιες φορές». Αὐτό σημαίνει: Κάθε μέρα, ἀμέτρητες φορές, μέ τίς κακές σκέψεις τίς ὁποῖες σκορπάω γίνομαι συνεργάτης τοῦ ἀντίχριστου.

Θεωρῶ ὅτι εἶναι σημαντικό νά τονίσουμε ὅτι καί στά ἔργα τῆς δυτικῆς τέχνης μπορεῖ νά βρεθεῖ ἡ Χάρις. Ὅμως, ἐμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι θεωροῦμε ὅτι ὑπάρχουν προνομιοῦχοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Εἶναι σάν νά πιστεύουμε ὅτι ὁ Θεός μόνο σ᾽ ἐμᾶς ἀποκαλύπτει τά μυστήριά του, συμπεριφερόμαστε λές καί δέν μποροῦμε τίποτα νά μάθουμε ἀπό τή δυτική τέχνη, τή φιλοσοφία ἤ τή θεολογία. Καί, τό πιό

---

37. Μ. Χορκχάιμερ – Θ. Ἀντόρνο, *Διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ*, σ. 268.

ἐπικίνδυνο, φερόμαστε σάν νά πιστεύουμε ὅτι ἡ παράδοση εἶναι κάτι τό ὁλοκληρωμένο, κι ἐμεῖς εἴμαστε ἁπλά οἱ μιμητές. Ὅμως, σέ ὁλόκληρο τόν κόσμο ὑπάρχουν ἐκεῖνοι πού χύνουν ἱδρώτα καί αἷμα ἀναζητώντας τήν ἀλήθεια. Θά σᾶς δώσω ἕνα παράδειγμα, θά σᾶς διαβάσω ἕνα ποίημα τοῦ Βάσκο Πόπα. Εἶναι πολύ σημαντικός ὁ λόγος πού οἱ καλλιτέχνες ἀσχολοῦνται μέ τή λεγόμενη «νεκρή φύση».

ΚΑΡΕΚΛΑ

Ἡ κόπωση τῶν πλανεμένων λόφων
Ἔδωσε τή μορφή της
Στό σῶμα της τό νυσταγμένο

Πάντα εἶναι στό πόδι

Πῶς θά ‘θελε
Νά κατεβεῖ τρέχοντας τίς σκάλες
Ἤ νά χορέψει
Στό φεγγαρόφωτο τοῦ βρέγματος
Ἤ ἁπλά νά καθίσει
Νά καθίσει στίς ξένες μορφές τῆς κούρασης
Νά ξεκουραστεῖ

Διαβάζοντας τέτοια ποιήματα, διαβάζοντας Τζόις, Προύστ, ἀνακαλύπτοντάς το ἀκόμη καί στά ἔργα τοῦ Βάν Γκόγκ, στά ζωγραφισμένα μηδαμινά πράγματα τῆς καθημερινότητας, καταλαβαίνει κανείς ὅτι καί ἄλλοι βιώνουν τή Χάρη. Ὅπως αὐτό τό ἀπόσπασμα ἀπό τό βιβλίο του «Προέλευση τοῦ ἔργου τέχνης», στό ὁποῖο ἀναλύει τό ἔργο τοῦ Βάν Γκόγκ. Ἀκοῦστε πώς ὁ Χάϊντεγγερ περιγράφει αὐτόν τόν πίνακα. Εἶναι κάτι πού δέν ἀπαντᾶται σέ κανέναν ἄλλο σύγχρονο θεολόγο.

«Ἀπό τό σκοῦρο ἄνοιγμα τοῦ ἐσωτερικοῦ μέρους τῶν παπουτσιῶν προβάλλει ἀλύγιστος ὁ μόχθος τῶν βημάτων τῆς καθημερινῆς δουλειᾶς. Μέσα στό συμπαγές βάρος τῶν παπουτσιῶν ἔχει μαζευτεῖ ἡ καρτερικότητα τοῦ ἀργοῦ βαδίσματος ἀνάμεσα στίς μακρόσυρτες καί μονότονες αὐλακιές τοῦ ἀγροῦ, πάνω ἀπό τόν ὁποῖο φυσᾶ δριμύς ἄνεμος. Πάνω στό δέρμα βρίσκεται ἀποτυπωμένη ἡ ὑγρασία καί τό βαθύ χρῶμα τοῦ ἐδάφους. Κάτω ἀπό τίς πατοῦσες εἶναι χαραγμένη ἡ μοναξιά τοῦ μονοπατιοῦ κατά τό ἡλιοβασίλεμα. Μέσα στά παπούτσια δονεῖται τό κρυφό κάλεσμα τῆς γῆς, ἡ σιωπηλή της προσφορά τοῦ ὡριμασμένου σιταριοῦ καί ἡ ἀνεξήγητη παραίτηση τῆς κατά τήν ὥρα τοῦ ἀποκαμωμένου

ἀνασασμοῦ μέσα στό χειμωνιάτικο χωράφι. Μέσα ἀπό αὐτά τά παπούτσια σέρνεται ὁ ἀνέκφραστος φόβος γιά τήν ἐξασφάλιση τοῦ ψωμιοῦ, ἡ ἄφωνη χαρά γιά ξεπέρασμα τῆς βιοτικῆς ἀνάγκης, τό τρεμούλιασμα κατά τήν ὥρα τοῦ τοκετοῦ καί ἡ ἀνατριχίλα γιά τήν ἀπειλή τοῦ θανάτου. Στή γῆ ἀνήκουν αὐτά τά παπούτσια καί μέσα στόν κόσμο τῆς χωριάτισσας διαφυλάσσονται. Ἔτσι ἀνήκοντας κι ἔτσι διαφυλασσόμενα τά ὄργανα ἠρεμοῦν ἐσωτερικά[38]».

Ὁ Χάϊντεγγερ στήν οὐσία μᾶς ἐξηγεῖ ὅτι ὅλη ἡ κτίση, ἀκόμη καί ἡ «νεκρή φύση», στήν ἐπαφή της μέ τόν ἄνθρωπο μπορεῖ νά γίνει ἀνθρωπόμορφη καί νά θεοποιηθεῖ, ἐάν αὐτή ἡ σχέση εἶναι προσωπική, ἐάν ἐκεῖνος πού ἔρχεται σέ ἐπαφή μέ τά πράγματα εἶναι τό πρόσωπο, καί μπορεῖ νά εἶναι τό πρόσωπο μόνο ἐάν κοινωνεῖ μέ τόν Θεό πού εἶναι τό Πρόσωπο. Τήν ἴδια σκέψη θά ἀναπτύξει καί ὁ Ρίλκε:

«Αὐτή ἡ δραστηριότητα (τῆς μεταμόρφωσης ὅλων τῶν ὁρατῶν, παρατήρηση τοῦ μ. Ρ.Χ.) μέ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο ὑποστηρίζει καί κινεῖ τήν ὁλοένα καί πιό ταχεῖα ἐξαφάνιση πολλῶν ὁρατῶν πραγμάτων, τά ὁποία δέν θά ἀντικατασταθοῦν. Τό "σπίτι", ἡ "πηγή", κάποιος πολύ γνωστός πύργος, ἀκόμη καί τά ἴδια τους τά ροῦχα, τό πανωφόρι – εἶχαν σημασία ἀσύγκριτα μεγαλύτερη γιά τούς προγόνους μας, τούς ἦταν ἀπεριόριστα πιό οἰκεῖα· σχεδόν τό καθετί ἦταν γι᾽ αὐτούς ἕνα δοχεῖο μέσα στό ὁποῖο ἔβρισκαν κάτι τό ἀνθρώπινο, καί στό ὁποῖο προσέθεταν ἀκόμα κάτι τό ἀνθρώπινο γιά νά τό διατηρήσουν. Καί τώρα, προερχόμενα ἀπό τήν Ἀμερική, φτάνουν σ᾽ ἐμᾶς κενά πράγματα, ἀπέναντι στά ὁποῖα εἴμαστε ἀδιάφοροι, προσποιητά πράγματα, ἀπομίμηση τῆς ζωῆς... Τό σπίτι, ὅπως τό ἀντιλαμβάνονται οἱ Ἀμερικανοί, τό ἀμερικάνικο μῆλο ἤ ἡ δική τους ἄμπελος, δέν ἔχουν τίποτα τό κοινό μέ τό σπίτι, τόν καρπό καί τό σταφύλι στά ὁποῖα οἱ πρόγονοί μας ἐναπόθεταν τήν ἐλπίδα τους καί τή σκέψη τους... Πράγματα πού τά ζωντάνεψαν, τά βίωσαν, πράγματα πού ἔχουν τή συνείδηση τῆς ὕπαρξής μας – κλίνουν πρός τό Ναδίρ καί δέν μποροῦν νά ἐπιστρέψουν. Ἐμεῖς ἴσως εἴμαστε οἱ τελευταῖοι ἄνθρωποι πού γνωρίζουν αὐτά τά πράγματα. Ἔχουμε τήν εὐθύνη, ὄχι μόνο νά διαφυλάξουμε τήν ἀνάμνησή τους (αὐτό θά ἦταν ἀνεπαρκές καί ἐπισφαλές)» ...ἀλλά καί νά τήν μεταμορφώσουμε. Αὐτή εἶναι ἡ μεγάλη ἰδέα τοῦ Ρίλκε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι μόνο ὁ ἱερέας τῆς φύσης, εἶναι καί ὁ καλλιτέχνης της.

«Ἡ Γῆ δέν ἔχει ἄλλη λύτρωση οὔτε προορισμό ἀπό τό νά γίνει

---

38. *Τά παπούτσια τοῦ Van Gogh*: Μ. Χάϊντεγγερ, *Προέλευση τοῦ ἔργου τέχνης*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Ἀθήνα – Γιάννενα, 1986, σ. 54-55.

ἀόρατη: μέσα μας μέ ἕνα μόριο τοῦ ἑαυτοῦ μας μετέχουμε στό ἀόρατο, εἴμαστε οἱ μετέχοντες σέ αὐτό (τουλάχιστον), καί εἴμαστε ἱκανοί νά αὐξήσουμε κατά τήν παροῦσα ὕπαρξή μας τήν περιουσία πού ἀποτελεῖται ἀπό αὐτό τό ἀόρατο – μονάχα μέσα μας μπορεῖ νά ἐπιτελεστεῖ μία ἐνδόμυχη καί μόνιμη μεταμόρφωση τοῦ ὁρατοῦ σέ ἀόρατο, τό ὁποῖο δέν ἐξαρτᾶται πλέον ἀπό τή δυνατότητα νά γίνεται ἀντιληπτό καί χειροπιαστό (…)[39]». Αὐτά τά λόγια του Ρίλκε θά ἔπρεπε νά τά συγκρίνουμε μέ τήν ἄποψή του : «Ἡ ποιητίζουσα οὐσία τῆς σκέψης διατηρεῖ τήν ἐπικράτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εἶναι». Μόνο ἐάν, ποιητικά, μεταφορικά «συλλογιζόμαστε» τήν ὕλη, τότε μόνο ἀντιμετωπίζουμε σωστά τήν οὐσία της καί «διατηροῦμε τήν ἀλήθεια τήν ὕπαρξή της».

Ὁ πατήρ Ἰουστῖνος Πόποβιτς ἔγραψε: «Τό μοναδικό μέτρο τῆς ἀλήθειας δέν ἦταν ποτέ ἡ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά ἡ προσωπικότητα τοῦ Χριστοῦ». Ποῦ βρίσκουμε τήν προσωπικότητα τοῦ Χριστοῦ; Τήν βρίσκουμε ἀκόμη καί στή φύση. Ὅταν βιώνουμε τήν φύση, ὅταν ἔχουμε αὐτήν τήν ἐμπειρία[40], καταστρέφονται ὅλα τά ρασιοναλιστικά φιλοσοφικά συστήματα. Ὑπάρχουν πολλά παραδείγματα, ἀκόμη καί στόν Νίτσε, ὁ ὁποῖος γράφει πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του βιώνοντας τό φθινόπωρο στήν Ἰταλία, τήν ἴδια χρονιά πού ἔγραψε καί τόν Ἀντίχριστο. Ὁ Νίτσε γράφει πρός τόν φίλο του Ὄβερμπεκ: «Τό νά ἐλπίσει κανείς ὅτι ὁ χειμώνας θά εἶναι ὅπως ἦταν τό φθινόπωρο: τουλάχιστον ἐδῶ, αὐτό ἦταν ἕνα θαῦμα ὀμορφιᾶς καί ἀφθονίας φωτός – ἕνας ἀδιάλειπτος Κλόντ Λορέν. Γιά τό τί θά πεῖ "καλός καιρός" ἄλλαξα ἐντελῶς γνώμη καί μέ οἶκτο βλέπω τή βλακώδη προσκόλλησή μου στή Νίκαια». Τρεῖς μέρες ἀργότερα, στό γράμμα του στή Μέτι φόν Ζάλις ἀναφέρει: «Τό φθινόπωρο ἐδῶ ἦταν ἕνας ἀδιάλειπτος Κλόντ Λορέν – συχνά ἀναρωτιέμαι ἐάν κάτι τέτοιο εἶναι δυνατό στή Γῆ. Περίεργο! Γιά τήν καλοκαιρινή μου μιζέρια ἐκεῖ πάνω ἦρθε, δηλαδή, ἡ ἀνταμοιβή. Εἶναι αὐτό: ὁ παλιός Θεός ἀκόμη ζεῖ…»

---

39. Р.М. Рилке: *Писмо Витолду Хулевицу; Изабране песме*, Нолит, 1986, (Ρ.Μ. Ρίλκε, *Τό γράμμα πρός τό Βίτολτ Χούλεβιτς*, Ἐπίλεκτα ποιήματα), Βελιγράδι, σ. 196.

40. Τό δεύτερο ἐπίπεδο τῆς χριστιανικῆς ἐπίγνωσης, ἡ φυσική θεολογία, μπορεῖ καμιά φορά νά μεταμορφωθεῖ σέ θεωρία, τήν ὕψιστη μορφή ἐπίγνωσης. «Ἄν αὐτή τήν φάση τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας ὀνομάσουμε ἀσκητική ζωή στίς ἀρετές, τότε τή δεύτερή της φάση μποροῦμε νά τήν ἀποκαλέσουμε γνωστική, ἀκόμη καί θεωρητική, ἐπειδή σέ αὐτό τό ἐπίπεδο ὁ νοῦς, καθαρισμένος ἀπό τά πάθη καί τίς προκαταλήψεις, θεωρεῖ (δηλαδή βλέπει καί γνωρίζει) τούς λόγους ὅλων τῶν ὄντων καί τῶν πραγμάτων», Ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος Γιέφτιτς, *Προλεγομενα τῆς ἡσυχαστικῆς γνωσιολογίας*, σ. 39.

Μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά βιώσει τή μεταμορφωμένη φύση ἐάν προηγουμένως δέν εἶχε τήν ἐμπειρία τοῦ ἀναστάντα Χριστοῦ στήν καρδιά του; Γνωρίζουμε ἐάν ὁ Νίτσε εἶχε ἤ ὄχι τέτοιες ἐμπειρίες; Δέν γνωρίζουμε. Ἔζησε ἀκόμα δώδεκα χρόνια ἀπό τή στιγμή πού ὁ νοῦς του σκοτείνιασε. Καί ἦταν τιμωρημένος σκληρά, στήν οὐσία ὁ ἴδιος τιμώρησε τόν ἑαυτό του. Τό τί ἔγινε στό τέλος δέν τό ξέρουμε. Ὅπως λέει καί ὁ πασίγνωστος δεσπότης Δανιήλ τῆς Βουδαπέστης: «Κάποιος στήν Ἰνδία πεθαίνει καί τοῦ ἐμφανίζεται ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ καί τοῦ λέει: "Κοίταξε τό Γολγοθά, ἐκεῖ στό σταυρό γιά σένα πεθαίνει ὁ Χριστός. Πίστεψε καί θά σωθεῖς". Ἐμεῖς δέν ξέρουμε μέ ποιά κριτήρια ὁ Θεός κρίνει τόν ἄνθρωπο, ἀλλά, μοῦ φαίνεται, θά ἦταν φρόνιμο νά ἐπιδιώξουμε νά ἀναπτύξουμε αὐτήν τήν σκέψη, τήν ὁποία μας ὑπέδειξε ὁ δεσπότης Ντανίλο Κρστιτς.

π. Αὐγουστίνου Μπαϊραχτάρη, Δρ. Θ.
Διδάσκων στήν Ἀνωτάτη Ἐκκλησιαστική Ἀκαδημία Ἡρακλείου Κρήτης

Le cadre et les perspectives œcuménique d' un dialogue théologique officiel entre l' église Orthodoxe et Catholique Romaine

1.1. Les origines œcuméniques du dialogue bilatéral entre l'Église Orthodoxe et Catholique Romaine.

Dans l'espace du mouvement inter-chrétien qui vise à l'unité et vers l'accomplissement des paroles du Christ, nous avons l'existence du mouvement qui s'appelle œcuménique. Le thème de la contribution à l'unité revêt aujourd'hui une importance considérable pour tous ceux qui sont engagés consciemment dans ce mouvement.[1] Alors, le moment est arrivé pour toutes les confessions de réfléchir sur leur contribution particulière à l'unité dans le cadre du développement actuel de l'œcuménisme.[2] L'œcuménisme théologique est le dialogue portant sur les divisions entre les communions chrétiennes sur les

---

1. Nous voulons éviter un œcuménisme romain ou un œcuménisme orthodoxe, ou bien protestant. Il n'existe qu'un seul œcuménisme qui ne peut se dégager et se définir qu'à travers cette nouvelle communauté chrétienne que ne colore aucune initiative particulière, ne domine aucune confession particulière. De plus, c'est une communauté qui doit rester ouverte, charismatique, une véritable fraternité en Christ sans avoir les ambitions confessionnelles qui pourraient pousser chaque église dans un esprit apologétique, à justifier à tout prix ses positions afin de mener le jeu.

2. Cf. Nissiotis N., « La contribution de l'orthodoxie à l'unité de l'église », La pensée orthodoxe 13 (1968), p.81.

causes doctrinales, sacramentelles et institutionnelles.[3]

Les dialogues œcuméniques et bilatéraux sont à notre époque l'expression la plus significative des rapports inter ecclésiaux non seulement de l'Église Orthodoxe, mais aussi des autres Églises et confessions chrétiennes. Cette orientation générale des Églises, ou plutôt dans les méthodes pour mettre fin aux rivalités entre les chrétiens, mais surtout dans l'exigence de l'homme du XXI[e] siècle pour que les églises chrétiennes dépassent leurs complexes historiques de la division et du fanatisme. Cela dans le but d'accomplir leur mission au milieu d'un monde profondément ébranlé par ses contradictions et ses utopies spirituelles ou idéologiques.[4] Les institutions et le choix des méthodes sont des éléments dérivés de l'angoisse humaine, qui découle de la tragique division du monde chrétien. Donc, une angoisse spirituelle telle qu'il a recherché l'unité comme le seul moyen de neutraliser l'incursion athéiste qui prêchait la nécessité de la mort de Dieu afin que puisse naître l'homme autonome.[5]

C'est dans ce cadre qu'il faut situer l'initiative du Trône œcuménique qui a proclamé par les encycliques de 1902, de 1904 et du 1920 le besoin d'éliminer toute attitude fanatique des églises et des confessions chrétiennes dans le but de promouvoir leur rapprochement et leur collaboration en présence du danger commun. Certes, il y a parallèlement la lettre du Pape Lèon XIII en 1894 « *Praeclara gratulationis* » dans laquelle se rapporte que tout cœur chrétien doit souhaiter la réunion des églises selon la foi et selon les doctrines des Apôtres et des Pères de l'Église. La majorité de la littérature orthodoxe patristique et conciliaire n'est qu'un tel dialogue de l'Église avec les schismatiques, les hérétiques, les fidèles afin de les convertir ou bien de les confirmer dans la vraie foi.

L' Orthodoxie dans toutes ces expressions du mouvement oecuménique a été présente, parce qu'elle n'est pas une église particulière confessionnelle comme celles dont l'existence historique a commencé par l'adoption d'une déclaration confessionnelle, suscitée par le fait qu'elles se séparaient d'une Église mère, ou qu'elles se

---

3. Cf. *Encyclopédie Catholicisme, Hier aujourd'hui demain* (=EC), *Œcuménisme-Perpetuité de l'Église*, encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille, par G.Mathlon, G.-H.Baundry, P.Guilluy, E. Thiery, tom.10, p.2.

4. Cf. S. E. Mgr. Damaskinos Papandreou, *L'Orthodoxie et l'OEcuménisme*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1986, p.29.

5 .Cf. S. E. Mgr. Damaskinos Papandreou, *Les Dialogues Œcuméniques de l'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, dans l'ouvrage collectif *Les Dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, pp.37-41.

formaient de ceux qui avaient quitté cette église mère. L'Église Orthodoxe se caractérise par la foi inébranlable qu'ont tous ses membres qu'elle est l'Église Une, Catholique et Apostolique, tout en acceptant qu'il y ait partout la même église. L'orthodoxie est une vérité universelle, une vérité pour le monde entier pour tous les temps et pour tous les peuples. C'est pourquoi l'Église Orthodoxe a la vocation et le devoir de rendre témoignage à la vérité du Christ toujours et partout.[6] Saint Cyprien parlant de l'Église dit que: « *C'est le peuple uni de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint* ».[7] L'église est appelée non seulement à enseigner ses enfants, mais aussi à rendre témoignage devant ceux qui sont séparés ou qui restent en dehors d'elle.[8]

Quelle est l'essence de l'Orthodoxie par rapport au mouvement œcuménique ? C'est la question qui se pose maintenant. En ce point là nous voudrions citer un extrait du passage relatif à la position de l'Église Orthodoxe concernant le dialogue œcuménique: « *L'église Orthodoxe a toujours été en faveur du dialogue tant pour des raisons théologiennes que pour des raisons pastorales. Au cours de ces dernières années, elle a entamé un dialogue théologique avec un grand nombre d'églises et de confessions chrétiennes, dans la conviction qu'à travers ce dialogue elle donne un témoignage dynamique de ses trésors spirituels à tous ceux qui se trouvent en dehors de ses limites, et dans le but de préparer la voie conduisant vers l'unité. L'Église Orthodoxe étant l'église une, sainte, catholique et apostolique, a pleinement conscience de sa responsabilité dans la voie vers l'unité du monde chrétien reconnaît l'existence de fait de toutes les églises et confessions chrétiennes, mais croit aussi que toutes les relations qu'elle entretient avec ces dernières doivent se fonder sur la clarification, le plus objectivement possible et le plus rapidement, de toute la question de l'ecclésiologie et plus particulièrement, de l'enseignement général que celles-ci professent sur les sacrements, la grâce, le sacerdoce et la succession*

---

6. Cf. S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, *Strengths and weakness of Theological Dialogues*, dans l'ouvrage collectif *Les Dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, p.397 : « But what is really sought in bilateral dialogue is the witness to our common fait hand the helping hand of charity. Without a well-defined sense of our task we risk remaining for a long time an insignificant community among the many. We must re-examine our faith, making it better known to our own people and to outsiders as well…We must become aware that by participating in all such dialogues, we are ourselves in the continual process of growth ».

7. Cf. Saint Cyprien, *De Orat. Domin.*, 23, *PL* 4, 553B. Voir aussi, Concile du Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église « *Lumen Gentium* » (=*LG*), n°4.

8. Cf. Kalogirou Jean, « Unicité dans l'oecuménicité selon les principes de l'Église Orthodoxe », *Istina* 4 (1961-1062), p.101.

apostolique…Il est évident que l'église Orthodoxe tout en dialoguant avec les autres chrétiens, n'ignore pas les difficultés liées à une telle entreprise, bien plus elle comprend les obstacles qui se dressent sur la route du retour vers la tradition commune de l'ancienne église indivise et elle espère que le Saint Esprit qui constitue toute l'institution de l'église, pourvoira aux insuffisances. En ce sens au cours de ces dialogues théologiques, que l'église Orthodoxe ne s'appuie pas uniquement sur les forces humaines de ceux qui mènent les dialogues, mais également sur la protection du Saint Esprit et la grâce du Seigneur qui a prié pour que tous soient un ».[9]

C'est donc une caractéristique essentielle ou bien une idée centrale sur la base de la quelle l'examen de l'Orthodoxie peut être construit ? A notre avis, on peut considérer comme un principe fondamental que l'église Orthodoxe adhère aux principes et à la dévotion de l'église catholique, sainte et apostolique. Un autre principe relatif à l'œcuménisme est la combinaison symétrique d'autorité et de la liberté.[10] Cela bien sûr n'est pas dû à une attitude modernisante de certains de ses chefs ou à des pulsions enthousiastes de quelques uns de ses membres, mais à l'esprit profond de l'église Orthodoxe qui était œcuménique à ses origines.

L'orthodoxie en tant qu'associée par réflexion commune est venue pour comprendre la diversité de la société œcuménique et pour découvrir les chrétiens qui dans leurs diverses ecclésiologies sont profondément commis à la recherche de l'unité évidente de tous. En fait, il n'y a eu aucun changement fondamental des principes œcuméniques et ecclésiologiques de l'enseignement orthodoxe tout au long de l'ère œcuménique actuelle.[11]

Par conséquent, l'église Orthodoxe a bien préservé l'unité ecclésiale en ayant en même temps un tel zèle pour la réunification des églises après la situation schismatique. C'était naturel à l'époque moderne pour l'orthodoxie de se présenter immédiatement au sein de tout mouvement qui avait pour but la réunification des traditions chrétiennes divisées. Il faut dire au début, que parmi ses diverses expressions par rapport à l'oecuménisme, la première place revient à celles qui mettent en contact les Eglises, par le biais d'organisations internationales et encore par celui des dialogues théologiques

---

9. Cf. « Les textes finals et les décisions de la Troisième Conférence Panorthodoxe », *Episkepsis* 369 (1986), p.9.

10. Cf. Bratsiotis P., *Principes et caractéristiques de l'Église Orthodoxe*, Athènes, pp.10-11.

11. Cf. Castro Emilio, *The world Coucil of Chuches and the Orthodox Churh*, dans l'ouvrage collectif *L'Orthodoxie et l'Oecuménisme*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1986, p.35.

bilatéraux.

Par la suite, les églises Orthodoxes autocéphales participent pleinement à ces deux modes d'expression et il est donc nécessaire qu'elles aient une ligne commune, étant donné qu'elles représentent une même et unique Église. Cette commune représentation se réfère aux questions délicates de la foi et à l'attitude morale (au sens de l'ontologie) face aux problèmes du monde actuel. De plus, l'activité œcuménique qui s'exerce et qui s'exprime par la collaboration des églises en des tâches sociales communes est aussi de type existentiel.

L'Orthodoxie y participe en tant que membre fondateur à travers le Patriarcat Œcuménique de Constantinople. Le mouvement œcuménique sous la forme actuelle est une création du 20éme siècle et il est né de la prise de conscience dans les églises du scandale de la division, ainsi que de leur désir de se connaître mieux et d'entreprendre une collaboration en vue de leur unité. Cette forme principale du mouvement œcuménique en ce moment est celle qui s'exprime à travers une organisation internationale et notamment le Conseil œcuménique des Eglises. Alors le Conseil est une société d'Eglises et des Confessions qui fonctionne sur la base des principes de ce mouvement comme une prière commune et comme un échange de points de vue sur des questions ecclésiologiques, liturgiques, pastorales, doctrinales etc.[12] Le Conseil Œcuménique n'est pas une église, mais un Conseil d'églises, il n'a pas pour but de devenir une super-église ou une église œcuménique et il n'a pas le droit de s'immiscer dans les affaires d'aucune des églises.[13] D'une façon générale le mouvement œcuménique contemporain a créé le milieu approprié au sein duquel les églises ou les confessions du point du vue ecclésiologique les plus proches peuvent s'engager dans un dialogue officiel ayant pour but principal leur réunification (*schemes of reunion*).

En même temps, nous avons l'église Catholique Romaine qui après Vatican II se trouve en dialogue mutuel avec la plupart des églises Protestantes et bien sûr avec l'églises Orthodoxes. Nous croyons que l'église Orthodoxe doit continuer et elle doit stabiliser les dialogues bilatéraux et les élargir conformément aux décisions des Conférences Panorthodoxes.

Or, l'église Catholique Romaine de son côté doit faire preuve de bonne volonté et elle doit bien utiliser le climat qui a été formulé après

12. Cf. Ioannides, «L'Eglise Orthodoxe à Evanston», *Foi et Vie* (Julliet-August) 1954, p.335.

13. Cf. Tsompanidis Stylianos, *La contribution de l'église Orthodoxe et théologie au Conseil Œcuménique des Eglises*, ed. Pournaras, Thessalonique 2008, p.112-113.

Vatican II. Plus particulièrement, ce Concile a exercé une influence œcuménique considérable sur les fidèles catholiques romains, en travaillant au renouvellement de la vie intérieure de l'église en vue de sa mission nouvelle dans un monde en pleine transformation : de plus, pour la première fois, ce Concile a reconnu officiellement le mouvement œcuménique en dehors de l'église Catholique Romaine comme un mouvement de l'Esprit Saint.[14]

En particulier, le pape Jean Paul II présentait le but de Concile Vatican II comme un *liturgico aggiornamento*, mot dont le sens ne se précisa qu'à mesure du déroulement du Concile. Il a fini par signifier rénovation et même réforme de l'esprit liturgique, de la réflexion théologique, des structures, des relations vis-à-vis des autres églises chrétiennes, vis-à-vis du monde enfin. Toute réforme dans l'église a une portée œcuménique, en ce qu'elle peut affaiblir ou renfoncer l'unité du peuple de Dieu. Le Concile Vatican II a voulu renforcer l'unité entre les chrétiens, mais pour ce faire, il n'a voulu ni promulguer de nouveaux dogmes ni lancer de nouveaux anathèmes.[15]

D'autre part, l'église Orthodoxe ne prend pas une position d'isolement confessionnel étroit ou d'indifférence devant la division des églises, parce qu'elle considérait toujours que cette division est un péché et elle le ressent encore plus fortement que les milieux œcuméniques parce qu'elle connaît le véritable critère de l'unité de l'église et l'expérience mystique de l'unité du Corps du Christ. Alors, le dialogue bilatéral est sur et vers ce chemin, bien que son souci du monde sécularisé soit contre l'esprit et la vocation de l'église. Donc, on pourrait citer quelques points substantiels et quelques lignes directives de cet engagement dialogique en particulier, et du mouvement œcuménique en général, comme :

1. suppression complète du prosélytisme entre les églises chrétiennes et entente amicale sur l'œuvre missionnaire parmi les peuples non chrétiens.
2. amour réciproque dans les relations entre les églises

---

14. De cette évolution découle un fait très important et très heureux, c'est que le mouvement œcuménique n'est plus l'affaire d'un nombre de grands théologiens ou des pionniers œcuméniques : il est devenu celle du peuple de l'église et surtout des laïcs, qui exigent maintenant des autorités ecclésiastiques des décisions radicales et immédiates afin que l'église rétablisse le plus tôt possible son unité, et qu'elle parvienne à son renouveau. La jeune génération se montre particulièrement impatiente à cet égard et pousse par ses actes vers un avenir révolutionnaire par rapport à la tradition des églises divisées.

15. Cf. S.E. Cardinal Willebrands Jean, *Œcuménisme et problèmes actuels*, Paris 1969, pp.18-19.

chrétiennes.

3. alliance et collaboration des églises pour le rétablissement et pour le succès des principes chrétiens contre tout courant hostile qui s'y oppose.

4. travail en vue de permettre aux églises de se connaître mutuellement et étude des problèmes qui s'y rapportent.

5. union des petites communautés apparentes en vue de la formation d'un ensemble chrétien plus grand.

6. renoncement par les églises à toutes questions politiques.

7. examen dans un esprit amical, des différences concernant la foi et la constitution.

8. union de toutes les églises sur la base de la foi et de la constitution comme but final de la ligue des églises.[16]

En particulier, l'église Orthodoxe conçoit l'unité comme une unité sur l'unanimité sur la base de la foi et sur la charité fraternelle dans laquelle toutes les églises locales sont en droit d'égalité sans exception. Il est évident donc que cette situation œcuménique peut contribuer fondamentalement à la meilleure connaissance mutuelle entre les chrétiens en favorisant l'unité de tous ceux qui croient au Dieu trinitaire en acceptant le Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur : *«être uni à Jésus, c'est avoir part à sa relation à Dieu, connaître Dieu avec lui et, à sa suite, l'appeler Père. C'est en cela que consiste l'union à Dieu»*.[17] À l'aide de cette unité le monde chrétien deviendra plus fort et plus capable de faire front à l'athéisme militant dans le sein d'un monde matérialiste, et elle pourra proposer un témoignage commun à ceux qui se trouvent en dehors du christianisme.

1.2. Présupposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel.

Le Patriarcat Œcuménique a annoncé l'ouverture d'un dialogue théologique officiel avec l'église Catholique Romaine suite au désir exprimé par les représentations orthodoxes à la deuxième et à la troisième Conférences Panorthodoxes de Rhodes, pendant lesquelles a été affirmée la volonté de promouvoir les relations inter chrétiennes. Donc, les orthodoxes et les catholiques romains ont

---

16. Cf. The World Conference on Faith and Order, *A complication of proposals for Christian unity*, published by the Continuation Committee, Geneva 1921, pp.78-80. Voir aussi, *Propositions Orthodoxes à la Conférence préliminaire de Foi et Constitution à Genève* (1920), Programme remis par le professeur Alivisatos – «*Buts d'une Ligue des églises*».

17. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique doctrine et histoire (=DSAMH)*, Paris 1992, pp.40-62.

décidé simultanément le début d'un dialogue entre les deux églises sur un pied d'égalité.

Alors, dans la troisième Conférence à Rhodes nous avons l'approbation de ce dialogue dans l'espoir que d'une part l'enseignement dogmatique en général et l'enseignement ecclésiologique en particulier de l'église Catholique seraient déterminés plus clairement dans le Concile du Vatican II et d'autre part l'église Orthodoxe aurait parallèlement l'occasion de préparer entre-temps les divers thèmes du dialogue théologique. En plus, comme nous le savons, c'était aussi pendant cette période l'événement de la rencontre à Jérusalem entre le Patriarche Œcuménique Athénagoras et le Pape Paul VI (1964) et aussi la levée réciproque des anathèmes par les sièges de Constantinople et de Rome (1965).[18]

Dans le passé il y eut de longues discussions entre les deux côtés et aussi un grand nombre de tentatives de réunion, mais sans résultat à cause des facteurs politiques, qui avaient contribué plutôt négativement dans la perspective d'une expansion de leur plans et de leur force vers l'Orient. Par conséquent, ces dialogues ont pris un caractère purement apologétique par la description et par la réfutation systématique de toutes les différences sérieuses ou même secondaires qui séparaient les deux églises, de sorte que tous les essais d'union qui ont eu lieu peuvent être qualifiés de lutte pour échapper à l'union.[19] En d'autres termes, la procédure n'était pas non plus une procédure d'union ecclésiastique sincère, mais prédominaient des critères étrangers à toute déontologie ecclésiastique.

Dans ce sens, les discussions théologiques engagées après le schisme et jusqu'à la prise de Constantinople se situent en dehors du cadre canonique de l'ecclésiologie Orthodoxe. En particulier, elles étaient une sorte de manœuvres diplomatiques sous des prétextes ecclésiastiques et théologiques et pour cette raison elles ont élargi le fossé entre les deux églises. On pourrait même dire que les tentatives unionistes faites après le schisme n'ont eu aucun résultat positif sur la conscience ecclésiale de l'Orient.[20]

Donc, aujourd'hui nous avons un changement radical et sérieux dans la forme et dans l'attitude vers le dialogue entre les deux églises. Les relations se sont refroidies principalement à cause de l'importance de la tradition ecclésiastique des sept premiers siècles qui a été donnée

---

18. Cf. Phidas Vlassios, «Présupposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'église orthodoxe et l'église catholique romaine», *Proche Orient* 26 (1976), p.220.

19. Cf. supra, Phidas Vlassios, p.223.

20. Cf. Phidas Vlassios, *Présupposés ecclésiologiques des tentatives d'Union (1054-*

par les deux parties. Et dans cette référence l'église Orthodoxe et l'église Catholique Romaine s'engagent dans un dialogue théologique uniquement pour la vérité et en faveur de la vérité de la foi, qui constitue le centre, le but et le résumé de tout dialogue théologique.

Mais, nous devons comprendre que le problème d'union de l'Eglise dans la vraie foi n'est pas une question entre les chefs ecclésiastiques, parce que l'expérience ecclésiastique vient de la plérôme et de la plénitude du Corps du Christ. En conséquence, l'application des critères ecclésiastiques est le seul moyen pour dépasser les schismes, sans disposition et forme d'imposition, parce que l'église n'est pas imposée dans le monde, mais elle est disposée à faire la diaconie dans le monde.[21] Il faut alors la considérer comme une recherche dynamique de l'identité de la vérité en Christ, telle qu'elle est vécue dans l'église primitive et indivise. La certitude et l'assurance de la foi c'est le facteur de la communauté, de l'oecuménicité et de la participation dans la catholicité des sacrements christocentriques en conservant toujours la distinction des charismes parmi les fidèles, parce qu'il n'y a aucun totalitarisme en ce qui concerne le fait de la Pentecôte. En ce sens, on pourrait dire clairement qu'aucune théologie aujourd'hui ne peut être faite sans avoir un certain développement sur la relation avec l'autre pour accomplir la tâche commune du dialogue. Le Dieu unique a crée l'homme et il a voulu l'humanité comme une unité. Dispersion, absence d'unité apparaissent ainsi comme s'opposant à l'idée du Créateur sur l'homme et le drame de l'histoire naît de l'approche contraire des deux mouvements de dispersion et de réunion.[22]

Les églises Catholique Romaine et Orthodoxe s'étaient intéressées à l'exaltation de l'unité terrestre du Corps mystique du Christ dans sa partie visible, à l'exaltation de la qualité orthodoxe dans le sens dogmatique, culturel, spirituel et à l'exaltation catholique

---

1453), dans l'ouvrage collectif *Les dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui,* Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, pp.78-96 : « L'église d'Orient proposait l'application de la procédure canonique pour rétablir l'unité, c'est-à-dire soit l'envoi par le pape d'une lettre synodique contenant une profession de foi orthodoxe sans le filioque à tous les patriarches d'Orient, soit la convocation d'un concile œcuménique pour examiner les différences sur la base de l'ancienne tradition commune. Le pape par contre, exigeait soit que les Orientaux souscrivent à un libelle de foi papal, soit qu'ils déclarent leur soumission à son autorité universelle ».

21. Cf. *EC* tom.10, p.5 : «Le salut de l'humanité ne peut pas que un salut ecclésial».

22. Cf. *VATICAN II, L'activité missionnaire de l'église,* Voir aussi Ratzinger J., *La mission d' après les autres textes conciliaires,* Paris 1967, p.123.

dans le sens géographique, chronologique de son unité. Dans son unité historique, mais principalement éthique, au sens d'ontologie, l' église des huit premiers siècles vit et agit et elle a la conviction inébranlable qu'elle constitue la grande institution et le sacrement à la fois divin et humain lié directement avec le mystère théandrique par excellence de l'Incarnation du Verbe divin, mystère de celui qui a été manifesté en chair qui a été justifié par l'esprit, qui a été vu par les Anges, qui a été prêché aux gentils, et qui a été cru dans le monde. Il devient manifeste donc par là, que le critère catholique et absolu de la tradition commune doit être appliqué dans les seules questions de la foi.[23] Tandis que pour les divergences d'importance secondaire comme les coutumes etc., l'application doit être faite avec largesse et liberté selon le principe « *in necessariis unitas, in dubiis libertas in omnibus caritas* ».[24]

Ce qui fait l'église Orthodoxe unie, sainte, indivisible ce ne sont ni les variétés extérieures de son articulation et de sa vie, ni ses autres adaptations aux arrangements de la vie du monde que toute autre société ou totalité présente et subit, mais ce sont vraiment ces facteurs théologiques et concrètement l'unité de la foi, de la tradition, du culte, de l'autocéphalisme et de la conscience orthodoxe.[25] C'est notre connaissance spirituelle et notre expérience mystique que nous sommes incorpores dans le corps du Christ (dimension christocentrique) en ayant la réconciliation et la communion qui se réalise en plénitude. De cette manière, nous avons également l'union mystique entre eux par les liens d'amour. Une telle plénitude spirituelle en expansion tend comme de l'intérieur et par la création de ses organes d'expression à se manifester extérieurement.[26] Donc, le Christ veut que tous soient inclus dans son mystique corps ecclésial en ayant comme centre le mystère de l'eucharistie.

---

23. Cf. S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, « Strengths and weaknesses of Theological Dialogues », dans l'ouvrage collectif *Les dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui,* Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, p.394 : «Here we must give another warning namely to distinguish between 1. Adiaphora= indifferent issues, not relevant to the question of salvation, 2. Theologoumena=problems on which there has been no official statement, 3. Mythologoumena= only customs or pious practices which are the product of the particular devotional style of a local church or country».

24. Cf. Phidas Vlassios, «Présupposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'église orthodoxe et l'église catholique romaine», *Proche Orient* 26 (1976), p.226.

25. Cf. S. E. Mgr. d'Ephése Chrysostome Constantinidis, « Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie », *Istina* 4 (1961-1962), p.95.

26. *Cor.* I, 15,28 : « Afin que Dieu soit tout en tous ».

La catholicité n'est pas l'universalisme abstrait d'une doctrine imposée du dehors par la hiérarchie, mais en contraire c'est une tradition vivante donnée de l'intérieur et gardée par chacun de nous. La vérité ne peut exister que là où est la sainteté sans tâche, c'est-à-dire dans la totalité de l'église universelle, qui est la manifestation de l'esprit divin dans l'humanité. En ce cas-là nous demandons, comment serait-il possible de rester divisés lorsque nous avons été plongés dans la mort du Seigneur par le Baptême, qui a détruit les barrières de la division? La division entre les chrétiens est un scandale vraiment pour le monde moderne. Au contraire, à l'heure de Passion, Jésus a prié *afin que tous soient un*. Dieu veut l'église parce qu'il veut l'unité et que dans l'unité, s'exprime toute la profondeur de son amour.

Selon le dessein divin pour la salvation du monde la grâce divine a commencé ces derniers temps à répandre plus abondamment sur les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentance et le désir de l'union. Un grand nombre des personnes a été touché par cette grâce de l'Esprit Saint. L'église Orthodoxe et aussi bien l'église Catholique Romaine considèrent dans l'espérance l'engagement œcuménique comme un impératif de la conscience chrétienne éclairée par la foi et guidée par la charité divine. On peut appliquer la parole de Saint Paul : ''*L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit*''.

Cependant il faut tout d'abord noter le fait que dans le sens vrai d'œcuménisme il n'y a aucune place pour la phénomène du *relativisme* ou bien d'avoir des différents parties dans l'unique corps du Christ. A l'autre coté il faut garder le pluralisme d'expression pendant les travaux du dialogue. Donc, le dialogue théologique dans l'espace œcuménique vise précisément à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion ecclésiastique dans le vérité et dans la charité divine.

Tout d'abord, l'objectif du dialogue bilatéral entre les deux églises et dans une dimension plus large l'objectif d'œcuménisme est l'unité. En général, l'église Orthodoxe croit que c'est plus convenable de parler d'efforts de rapprochement mutuel plutôt que de projets d'union. Toutefois, il faut certainement éviter de confondre l'unité avec l'uniformité. L'*Una Sancta* n'est pas *uniformitas sancta*. Il ne s'agit ni de syncrétisme inter confessionnel, ni de complémentarité dans la communauté, mais de la réalisation sur le plan universel et véritablement catholique des charismes du Saint Esprit. Donc, pour éviter cette situation négative nous devons être sincères les uns avec les autres. On pourrait nommer cette unité comme une unité *dans* la diversité des charismes liturgiques et des usages traditionnels. Cependant, on ne doit pas la recevoir comme une unité *par* la diversité, parce que en ce cas là il y serait le danger d'avoir le syncrétisme dans

lequel les éléments chrétiens authentiques sont mélangés avec des éléments étrangers et inassimilables au christianisme. De plus, dans le syncrétisme ses composants divers ne sont plus contrôlés par la vérité fondamentale de l'Évangile.[27] Comme de raison, le but c'est que le témoignage en commun, face à tous les problèmes du monde vu comme la famille de Dieu à laquelle l'église participe pleinement, sans établir de séparation entre le séculier et une vie ecclésiastique fermée sur elle-même.[28] Les différences sont souvent à considérer comme complémentaires plutôt que comme conflictuelles. Dans cette perspective, il y a l'idéal qui supporte la tradition Catholique Romaine comme *complexio oppositorum*.[29] De toute façon, il faut conserver dans le dialogue les deux termes *unité* et *diversité* associés, en donnant simultanément quelque formule pratique. Surtout, nous devons rester fidèles à certaines doctrines. Par conséquent, il ne faut pas dire *unité malgré la diversité*, mais en contraire il faut dire *unité dans la diversité*.[30] Où il y a le Saint Esprit donne naissance à la diversité selon les charismes spirituels. C'est alors dans cette diversité que réside la richesse de la plénitude du Saint Esprit : diversité des dons ou bien diversité des charismes, mais le même Esprit Saint.[31] Dans l'Église il y a une analogie avec le corps humain, où chaque membre a sa propre fonction particulière et sa structure.[32] Pour les chrétiens l'objet de cette unité et de cette fidélité est la personne et la cause de Jésus Christ. L'Unique Fils de Dieu est le fondement de l'Église, l'objet de sa foi

27. Cf. Cullmann Oscar, *L'unité par la diversité, son fondement et le problème de sa réalisation*, Paris 1986, p.15.

28. Cf. Nissiotis Nicolaos, « La contribution de l'orthodoxie à l'unité de l'église », *La pensée orthodoxe* 13 (1968), p.82.

29. Cf. Modras Ronald, « Elimination du pluralisme entre Églises par le pluralisme dans les Églises », *Concilium* 88 (1973), pp.69-79.

30. Cf. supra, Cullmann Oscar, p.20.

31. Cf. Yves Congar, *Vatican II-L'activité missionnaire de l'Église-Principes Doctrinaux*, Paris 1967, p.193 : « Le Saint Esprit accompagne l'Église et concélèbre en quelque sorte, avec l'apostolat, en ce que celui-ci fait pour réaliser le dessin de grâce de Dieu. Il n'y pas seulement les ministères institués, il y a les charismes qui ne peuvent d'ailleurs lui être opposés mais conservent leur originalité. Le Saint Esprit est comme l'âme de l'Église, mais ceci ne doit pas être compris seulement au sens institutionnelle, non seulement cela comporte un aspect d'intériorité personnelle, mais l'Esprit met dans les âmes le même sens de la mission par lequel il a conduit le Christ, cela comporte, de la part de l'Esprit des initiatives, soit pour ouvrir soit pour ouvert certaines voies, dont les Actes des Apôtres et toute l'histoire de l'Église nous offrent d'innombrables exemples ».

32. *Cor.* I, 12,20 : « Maintenant donc il y a plusieurs membres, et un seul corps ».

et la source de son identité.[33] Pour cette raison là, que la révélation chrétienne n'est pas une compilation de vérités révélées, mais c'est une personne. Donc, on appelle Jésus le *Protodogme* du christianisme. La foi chrétienne trouve en Jésus l'unique parole prononcée par Dieu *ad extra*.

Cette situation soit réellement comme un état définitif pour la coexistence pacifique fondée sur une complémentarité réciproque des charismes entre les deux églises. On dit clairement que les fidèles sont un, parce que dans la situation charismatique du Saint Esprit ils sont en communion spirituelle avec les Fils et en lui ils se trouvent en communion avec le Père céleste. Vouloir donc l'église signifie vouloir l'unité. Vouloir l'unité signifie croire au Christ.[34] C'est aujourd'hui la demande et en même temps la tâche de l'esprit œcuménique. Dans la situation actuelle de division et entre les chrétiens, mais aussi de recherche confiante de la pleine communion, les fidèles catholiques et orthodoxes se sentent profondément interpellés par le Seigneur de l'Église. La mesure de cet appel est la mesure d'amour christocentrique.[35] Cependant, en même temps il faut prendre en considération le fait que l'attente d'une fusion comme telle a besoin de temps.[36] Les choses n'avancent pas assez vite.[37] Aussi, il faut ajouter que si aujourd'hui on parle tellement non sans raison de stagnation et de régression de l'œcuménisme, cela est dû à l'espérance utopique du faux œcuménisme qui ne saurait engendrer que découragement et paralysie.[38] Au contraire, reconnaître l'action de Dieu dans l'histoire est d'une importance fondamentale pour le véritable œcuménisme et

---

33. Cf. Saint Grégoire de Nysse, *PG* 44, 949B.

34. Cf. Saint Irénée, *Cont.III* 4,1, *PL* 7, 966A : « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia ,Spiritus autem veritas ».

35. Cf. S. E. Cardinal Ratzinger Joseph, *Entretien sur la foi*, p.189.

36. Cf. Cullmann Oscar, *Paul VI et l'Œcuménisme*, Instituto Paolo VI, Bolonge 1981, p.9.

37. Cf. S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, *Strengths and weaknesses of Theological Dialogues*, dans l'ouvrage collectif *Les dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, p.395 : « The speed of the process of dialogue depends not only on good intentions and charity, but on the extent to which the partners are willing to restore unity, recognising with all humility the errors made during past centuries, and being ready to re-examine positions produced in bygone religious upheavals. Such as self-criticism may disturb, shake a status quo, but it must enter the scene if we really desire the restoration of unity».

38. Cf. Nissiotis Nicolaos, « Towards a new Ecumenical Era », *Ecumenical Review* 3 (1985), p.231.

pour le véritable dialogue théologique.[39]

Cette séparation de plusieurs siècles a malheureusement affecté gravement la vie ecclésiastique et la vie quotidienne du monde chrétien. Par conséquent, il y a un développement différent entre les deux mondes d'Orient et d'Occident, non seulement sur le domaine religieux, mais généralement dans tous les domaines de la vie. Nous avons une manière différente de penser ou bien de s'exprimer et parfois nous essayons de voir et de comprendre les événements historiques en utilisant les yeux et non pas les critères historiques. À cet égard, la responsabilité de chacun de nous est importante.[40] Le Seigneur éclaire notre cœur et notre esprit pour purifier notre conscience de tout élément intrus, afin que d'un cœur pur et d'un esprit éclairé nous fassions le bien et ce qui Lui est agréable.[41]

Donc, l'Église est Une et Sainte, indivisée parce que le Christ est le fondement de l'unité et de l'unicité de l'église. De là notre conviction que l'église n'est pas divisée, qu'elle demeure une, même si le monde chrétien a perdu son unité. Aussi, Lui est-il le centre d'union et toute grâce qui nous unit à Lui. Le Christ est ainsi la tête vivifiante.[42] Nous n'avons pas le droit de transposer la division du monde chrétien dans la réalité de l'Église. Alors, l'unité que nous recherchons entre nous *hinc et nunc* découle de l'union ineffable qui existe dans la vie de la Sainte Trinité et s'opère dans les hommes par le Saint Esprit. C'est pour cela que le mouvement œcuménique ne conçoit pas l'unité comme une formule ou un accord théorique et superficiel; un accord purement formel qui émanerait des confessions ne constituerait pas l'unité véritable de l'Église. L'unité de l'église est donc à la fois la source, l'essence et l'expression de la plénitude œcuménique. C'est une sorte de diaconie ecclésiale dans le service du monde, en donnant le témoignage évangélique en commun. Par conséquent, la difficulté du dialogue actuel sur l'unité ne réside pas tant dans les différentes confessions et leurs formulations, mais dans le fait qu'on érige en absolue soit ces formulations, soit un activisme social orienté vers l'extérieur.

---

39. Cf. Secrétariat du Vatican pour l'Unité, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966, p.208.

40. Cf. *Episkepsis*, 525 (1995), p.5.

41. Cf. « Une déclaration du Patriarche Bartholomée sur les différences entre la conception catholique et la conception orthodoxe de la primauté dans l'Eglise », *Istina* XLI (1996), pp.184-189.

42. *Cor.* I, 12,12, et 12,14 : « Car comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il Christ…Ainsi, le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé des plusieurs membres ».

1.3. Acceptation ou rejet des divergences dans le dialogue théologique?

Notre propos est qu'il faut travailler plus profondément sur le domaine du dialogue; un dialogue est lors possible, mais de plus est nécessaire. Certes, il y a besoin d'apprécier les divergences qui existent, et surtout elles ne doivent ni être passées sous silence ni être considérées comme anodines. Nous devons leur donner la signification et l'importance qu'il faut pour le bien de l'union. L'union ecclésiastique est tout à fait plus constructive que la séparation. Ne faudrait-il pas que de part et d'autre, un effort plus grand soit fait pour que les deux parties de l'Église Une acceptent de se reconnaître dans leur différence de se rencontrer comme églises sœurs ? C'était la voie ouverte dans le Tomos Agapis.

Alors, pour accomplir cette tâche il faut prendre en considération que le Saint Esprit est le propre de créer l'unité, selon le mystère de la Pentecôte. L'Église elle-même appelée à la vie par le Saint Esprit. Sans avoir l'aide et l'illumination du Saint Esprit ni l'œcuménisme, ni le dialogue, ni l'union ne sont possible. Chacun de nous a comme sa propre mission de réaliser son devoir qui est orienté vers l'unité. Le dialogue voit sur cette direction. Pour cela on doit éviter la méconnaissance pendant l'opération du dialogue. Autrement nous aurons des conséquences opposées à notre initiative principale. Nous aurons un dialogue sans avoir de fruit, un dialogue inefficace et abortif et en même temps un œcuménisme anarchique. Cependant, un des premiers principes du dialogue bilatéral et en général du dialogue œcuménique est la condamnation du prosélytisme.

En outre, si l'Église veut faire un pas en avant il ne faut pas adopter une attitude de fausse tolérance, (par exemple une rencontre sur une ligne de vérité moyenne, comme un compromis possible). Tel n'est pas d'ailleurs ce que nous attendons par du dialogue. Dans le sens de la vraie tolérance il ne faut pas considérer l'accidentel comme l'essentiel. Aussi bien, il ne faut pas juger le chrétien séparé de nous en mesurant seulement son christianisme à la forme historique, sans tenir compte de la situation actuelle. Nous pourrons reconnaître chez le chrétien séparé de nous des valeurs authentiquement chrétiennes, même si elles se présentent sous une forme inhabituelle pour nous.

Parallèlement, nous devons avoir dans l'espace du dialogue une fidélité ouverte de plus en plus à la personne du Christ, et non d'une conception fermée, d'une fidélité d'accueil et non d'opposition, parce que nous sommes tous coupables en quelque manière des fautes de séparation commises par nos ancêtres dans la mesure où on n'a pas l'esprit de la réconciliation. Donc, les participants des deux côtés

au dialogue en ayant cette pénitence se purifient et se découvrent favorables à l'Unité chrétienne. Nous nous appelons au début pour nous découvrir dans un sentiment de sincérité. Et de l'autre côté, il y a le parti ou le groupe, qui ne croit pas à la vision d'unité, le parti dont l'obstacle ou les obstacles empêche le miracle de l'union d'éclater.

Selon notre avis, la base de toute démarche œcuménique et aussi la base doctrinale de tout dialogue est le baptême chrétien, *unum baptisma*, avec la foi en la Seigneurie du Christ Rédempteur est l'unique foi, catholique, apostolique, *una fides*.[43] Ces éléments, même s'ils sont éléments visibles n'en appartiennent pas moins à l'ordre salvifique et surnaturel. Il faut de toute façon garder toujours la voie ouverte dans le dialogue pour que la charité divine vienne et puisse nous préparer pour une compréhension identique de message du Christ. On doit prendre en considération le fait que l'unité n'est pas une tâche d'une église particulière, mais surtout c'est une nécessité qui occupe toutes les églises et les confessions dans l'espace œcuménique.

Dans ce contexte et dans cet esprit de fraternité, nous prenons conscience de ses propres charismes. En parlant des charismes, nous devons répéter encore une fois, qu'il ne nous faut pas les confronter avec l'intention d'imiter ceux de l'église voisine, mais il faut les respecter selon le dessein divin. On pourrait poser maintenant les questions suivantes : que puis-je critiquer chez l'autre ? Est-ce qu'il y a quelque chose de positif chez lui auquel je pourrais adhérer ? Réponse : Les dons que l'Esprit a conférés aux autres églises ne doivent être ni abolis, ni amputés au nom d'une uniformité, ni imités, mais surtout il faut se compléter. À cet égard, il doit être entendu qu'un charisme particulièrement développé dans l'une des églises, n'est pas absent dans l'autre complètement.

1.4. Pluralisme ou exclusivité dans le dialogue théologique œcuménique? Multiformité ou uniformité?

Dès le début, il faut dire qu'à ces points qui expriment l'unité de l'Orthodoxie il y a plusieurs variétés sous lesquelles on rencontre l'église Orthodoxe établie. Il s'agit de ces points qui distinguent, qui

---

43. Cf. S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, "Strengths and weaknesses of Theological Dialogues", dans l'ouvrage collectif *Les dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui*, Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, p.399: « The task of the church has always been and will always remain, to safeguard and transmit this teaching in conformity with the truth received. The word used by Saint Athanasius, παραδίδειν steams from paradosis-tradition (παράδοση) ».

la différencient. On pourrait la définir comme l'unité dans les variétés. Cette situation consiste dans la multiplicité des manifestations et des formes particulières de la vie ecclésiale, d'action pastorale, d'histoire, d'institutions et des traditions liturgiques. Une multiplicité qui donne un aspect et une présentation variée selon les lieux des différents pays. C'est aussi que cette multiplicité sauve le caractère local et la couleur autochtone d'un pays. Autrement, la plupart des différenciations se rapportent à la sphère de ces facteurs que nous appelons dans la langue courante des facteurs non théologiques.[44]

Nous ne visons pas d'avantage à une totalisation où seraient juxtaposées les valeurs de chaque confession chrétienne, mais nous entrons vraiment dans une méthode qui tend à réaliser une greffe vivante, un remembrement vital. Bref, dans une voie de catholicité qui trouve de manière inédite son accomplissement. Nous allons vers une solution non de totalisation, mais de plénitude : celle-ci est encore une promesse et quels que soient nos efforts dépend de Dieu.[45] Par conséquent, dans cette situation libre et actuelle ouverte pour le dialogue entre les orthodoxes et les catholiques romains est-ce qu'il y a l'espace organique pour un pluralisme théologique, liturgique et disciplinaire ? En parlant de nous, nous dirions que principalement le pluralisme est une conception constructive et positive. C'est une source de créativité et de liberté dans l'Église. C'est pourquoi on devrait espérer que l'expression doctrinale et rituelle de la foi chrétienne soit aussi riche et diverse que le langage et la culture des hommes, que l'expérience qu'a eu l'église primitive du Nouveau Testament. Ce n'est pas la différence qui est mauvaise, mais surtout la différence durcie en exclusivité.[46] Dans tous les côtés les divers aspects linguistiques, philosophiques, culturels et religieux sont fondés sur la différence d'expression et sur la différence de mentalité.

De plus on pourrait dire que cette variété d'expression doctrinale et rituelle est précisément requise pour refléter la plénitude de la révélation chrétienne « *lex orandi-lex credendi* ». Autrement dit, il n'y a pas de différence, mais de séparation et de rejet qui transforme les deux églises en l'absence d'un genre incompatible avec un christianisme authentique. C'est l'absence du dialogue et de la communion. L'absence de l'autre et de la différence serait un signe plus ou moins dangereux. En effet, la tragédie de l'église pendant longtemps a été une tendance à prévenir ou à éviter ce langage ouvert

---

44. Cf. S. E. Mgr. d'Ephése Chrysostome Constantinidis, « Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie », *Istina* 5 (1961.1962), p.98.

45. Cf. Villain Maurice, *Introduction à l'œcuménisme*, Fribourg 1961, p.237.

46. Cf. Küng Hans, « Des parties dans l'Église », *Concilium* 88 (1974), pp.135-147.

réciproquement avec l'autre, avec le différent et par conséquent nous avons aujourd'hui le phénomène négatif de la polarisation, c'est-à-dire l'expression de vanité et suffisance à l'égard de l'autre.

De ce fait, face au pluralisme du dialogue et de la vie chrétienne moderne qu'est-ce qu'il nous faut faire pour éviter une plus grande fragmentation ? Face à la divergence qui divise les églises entre elles, que va-t-on faire pour guérir les schismes ? À la lumière de ce que nous avons déjà expliqué et concluant sur ce sujet, nous dirons que : l'apostolicité et la catholicité du christianisme nécessitent le pluralisme dans tous les domaines, et spécifiquement dans l'opération du dialogue. Cependant, la légitimité du pluralisme n'est pas illimitée. Car il y a un point, où la pluralité devient une simple excuse à l'introduction pratiquement des éléments étrangers dans la foi et dans la chrétienté. Avons-nous le droit d'imposer aux autres notre langue théologique et d'exiger d'eux qu'ils abandonnent dans les choses théologiques leur manière propre de parler, qui leur est familière depuis longtemps? Certes, on n'a pas ce droit. Donc, il serait plus juste de dire que dans l'espace ecclésiastique il faut appliquer le principe « *in dubiis libertas, in necessariis unitas* », car *libertas* et *unitas* n'excluent pas l'une l'autre.[47]

Malgré tout, l'histoire nous déclare qu'il y avait les signes de pluralité et de diversité entre les Églises du Nouveau Testament, car les différences n'étaient pas telles qu'elles rompent la communion ecclésiastique entre elles. Les différences n'étaient pas de nature à empêcher la communion entre les Églises locales comme de Jérusalem et de Rome, ou bien entre Constantinople et Alexandrie. Le critère de la communion ecclésiale a été la seule foi et le seul baptême. Ce fait n'excluait pas la possibilité des conflits parfois entre eux. Mais, nous sommes d'accord que les schismes ont été considérés comme des péchés contre la charité divine. Dans l'église actuelle nous devons avoir un consensus commun que le Christ est la source ultime de notre foi. Cette même fidélité et cette même conviction peuvent se regarder les unes les autres comme églises sœurs et de se sentir comme frères et de regarder leurs relations avec un sentiment d'appartenance mutuelle.

Pour cette raison là, qu'il nous faut continuer de dialoguer, parce qu'on ne souhaite pas une Église *uniforme*, mais une Église *multiforme* dans le sens liturgique, spirituel, traditionnel, qui reste fidèle aux doctrines et aux paroles du Christ. Si la pluralité est acceptée la

---

47. Cf. Potter Philip, « Comment surmonter les polarisations inutiles dans l'Église ? », *Concilium* 88 (1973), p.123-127.

promiscuité est refusée par les orthodoxes et aussi par les catholiques romains. Autrement, la différence et le pluralisme ne signifient pas l'excuse pour l'existence du conflit entre les églises du Christ. De plus, l'église ne doit pas être abolie au nom de pluralisme ecclésial. Encore, au nom de la liberté religieuse il ne faut pas accepter dans le corps ecclésial les églises ou les communautés qui se séparent et qui s'isolent de la communion, parce qu'elles provoquent l'aliénation et la scission dans la communauté ecclésiastique.[48] Donc, tout parti qui rompt la communion avec le reste de l'Église est incompatible avec la nature de l'Église chrétienne.[49]

Dans le même contexte nous pouvons poser la question est-ce qu'il y a quelque limite dans le dialogue et aussi jusqu'à quel point nous pouvons avancer le dialogue ? Nous croyons que le critère décisif pour ce sujet est le Christ lui-même, qui est le message et qu'il est attesté dans le Nouveau Testament. C'est lui la norme qui dirige le développement et non l'histoire elle-même. Simultanément, nous devons avoir comme principe fondamental que Son épouse, l'église, est toujours essentiellement la même. Toutefois, elle doit être toujours réformée selon les circonstances pastorales. Il faut ajouter à ce point là le fait, que le dialogue bilatéral s'enracine dans la confession en un seul Dieu, en un seul Jésus Christ, et ainsi en une seule foi, en un seul baptême et un seul repas du Seigneur.

1.5. Le dialogue théologique bilatéral au sein de l'Église locale.

La base du dialogue théologique bilatéral se trouve en substance en sacrement d'Eucharistie. Il faut fondamentalement avoir toujours le critère que dans l'Eucharistie se construit et s'exprime la communion de l'église, de l'église locale assemblée sacrificielle des chrétiens dans l'Eucharistie réunie autour de l'évêque. Alors, la communauté locale est en communion avec toutes les autres églises répandues sur la terre. Donc les chrétiens des communautés locales forment un seul peuple, l'Église -corps- du Christ mystique, car ils appartiennent à la même communion dont l'Eucharistie est le sacrement et que cette communion s'exprime dans la communion des évêques entre eux, parce que ce sont eux qui gardent l'ensemble de la foi et de l'unité de l'église. Cette communion aux évêques et par eux aux apôtres est le fondement d'une communion au Père dans le Christ.

---

48. Cf. Cullmann Oscar, *L'unité par la diversité, son fondement et le problème de sa réalisation*, Paris 1986, p.67.

49. Cf. Daniel O'Hanlon, « Doit-il y avoir des partis dans l'Église de l'avenir ? », *Concilium* 88 (1973), pp.105-112.

Enfin nous disons que pour l'Orthodoxie, l'église locale est là où est l'assemblée eucharistique. Et là où est l'assemblée eucharistique, là est l'église de Dieu dans sa plénitude. Chaque église locale, étant l'église du Christ, est autonome parce qu'elle détient en elle tout ce qui est nécessaire pour sa vie. L'église locale tient un certain pouvoir spirituel qui dérive de l'assemblée eucharistique.[50] Nous considérons qu'il faut faire clair deux choses : a) que dans l'Orthodoxie il n'y a pas une ecclésiologie des parties (branch theory) ou bien des sectes. L'intégralité s'est trouvée dans la pièce, comme aussi la pièce s'est trouvée dans l'intégralité, parce que le centre de l'unité constitue dans tous les cas la personne du Seigneur [51] et b) que cette autonomie ecclésiastique n'est pas un synonyme de l'indépendance, parce que la communion entre les églises locales dirige la vrai sens du salut à travers le sacrement de l'eucharistie.

Alors, Dieu embrasse le tout du monde pour le sanctifier et le restaurer dans sa pleine communion à travers l'église locale. Ici, le tout de Dieu rencontre le tout humain : cette irruption de l'éternité et de l'infini dans le temps détermine la catholicité qualitative de l'église provenant du mot grec « καθ' ὅλον », qui signifie le tout. Cette catholicité première fondamentale offerte au monde entier se trouve à la base de la vision cosmique des Pères grecs. Et c'est secondairement que la catholicité acquiert un sens d'étendue géographique. Nous ne pouvons pas parvenir à la vraie oecuménicité, à la vision universelle de l'église Une si nous ne sommes pas re-nés, transfigurés, illuminés par la lumière du salut total et entier, mais cela ne peut se produire qu'à partir de notre église locale, qui devient alors comme le microcosme de l'église universelle. Alors, l'universalisme des Pères se base sur l'acte de Dieu dans sa plénitude.[52]

Parlant du dialogue bilatéral théologique maintenant on dit qu' il ne faut pas interrompre cet important rapprochement entre les dirigeants des deux églises, qui sont obligés de porter les peuples et les paroisses encore plus proche entre eux. En d'autres termes, il serait assez constructif de transposer le dialogue au niveau local entre les fidèles afin de se connaître mieux. C'est-à-dire que le dialogue ne doit pas rester seulement au niveau officiel entre les représentants des

---

50. Cf. Florovsky G., "*Some contributors to 20th century Ecumenical thought*", Collected Works, vol. XIV, p.210. Du même auteur : "*The boundaries of the Church*", Collected Works, vol. XIII, p.37-45, "*Patristic theology and ethos of the Orthodox Church*", Collected Works, vol. IV, p.29.

51. Cf. S. E. Mgr de Pérgamos Jean Zizioulas, *L'Union de l'église dans le Saint Eucharistie et dans l'évêque pendant les trois premiers siècles*, Athènes 1965, p.12.

52. Cf. Nissiotis N., « Les églises d'Europe et le monde, Fondement de la mission

deux églises. En participant à cet engagement dialogique les chrétiens seront favorisés à la tolérance au sein de l'église. Par conséquent, les commissions mixtes ne doivent pas préférer les procédures qui excluent les paroisses, mais au contraire doivent adopter des procédures ouvertes.[53] Autrement, le dialogue bilatéral avec l'Église Catholique Romaine se situerait dans une base théorique et académique et perdrait de ce fait une partie essentielle de son caractère ecclésiastique.[54] Pour cette raison là, il faut au niveau local être tout particulièrement prêts à chercher dans l'amour chrétien à établir des relations fraternelles avec ceux qui appartiennent à d'autres traditions confessionnelles. Par ailleurs, c'est notre devoir de sauvegarder le « *consensus ecclesiae* » vivant.[55] Dire qu'il faut poursuivre le dialogue, même s'il y a de nombreux problèmes.

Toutefois, dans les dialogues théologiques officiels l'église locale tient parfois une place secondaire. Pourtant, les représentants des commissions engagées au dialogue théologique jouent un rôle d'intermédiaire en gardant une liaison actuelle entre les chefs et les fidèles des communautés chrétiennes au niveau local. De toute façon, nous devons conserver la conscience de communauté locale active, et c'est pour ceci que nous pensons que le dialogue théologique officiel pourrait tirer profit de l'expérience des dialogues théologiques menés au sein de l'église locale.[56]

De plus, le dialogue local doit servir sur le plan local à évaluer et à prendre en considération les résultats des dialogues officiels.

---

universelle de l'église », *Contact* XIII 34 (1961), p.125.

53. Cf. Phidas Vlassios, «Le Dialogue œcuménique au sein de l'Église locale», dans l'ouvrage collectif *L'Orthodoxie et l'OEcuménisme,* Les études théologiques de Chambésy-Genève 1986, p.58.

54. Cf. S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, «Strengths and weaknesses of Theological Dialogues», dans l'ouvrage collectif *Les dialogues Œcuméniques hier et aujourd'hui,* Les études théologiques de Chambésy-Genève 1985, p.400 : « The Church of Christ has always been understood as a sharing, participatory society. All great events therefore, whether positive or negative, everything which happens in the worthy of this title could remain uniformed, ignorant, passive of indifferent. In this respect, communication and information play an extrememely important role».

55. Cf. supra, S. E. Mgr. de Selybria Emilianos Timiadis, "Strengths and weaknesses of Theological Dialogues", p.399 : « This responsibility was made manifest in the course of time, by what we call the consensus ecclesiae. In other words the apostolic truth had to be interpreted and communicated so as to become the answer to any heretical error that might challenge the truth».

56. Cf. supra, Phidas Vlassios, *Le Dialogue Œcuménique au sein de l'Église locale,* p.57.

Par contre, le dialogue dois prendre en considération la thématique actuelle et les caractéristiques du dialogue local, qui doit suivre les directives du dialogue. Ainsi, les dialogues locaux ne risquent pas d'aller à l'encontre de l'esprit d'ensemble des églises. Et ceci parce que nous constatons que souvent les problèmes pastoraux conduit pratiquement aux actes ecclésiastiques non canoniques et trop optimistes à cause de leur désir d'affronter les divers problèmes pastoraux, comme par exemple l' « *intercommunion* ». En concluant notre exposition sur cette double dimension du dialogue théologique bilatéral au niveau local et au niveau officiel, on dit que le dialogue local est utile et efficace seulement lorsque : a) s'il est mené à l'intérieur des limites posées au niveau panorthodoxe d'un côté et au niveau du catholicisme de l'autre côté, et b) s'il est coordonné avec les dialogues bilatéraux officiels, que ce soit au niveau de la préparation théologique ou de l'évaluation pastorale.[57]

1.6. Perspectives et intentions du dialogue théologique œcuménique.

Une des perspectives du dialogue bilatéral se base sur la communication mutuelle, sur la transmission de différents traditions théologiques, sur l'harmonisation des structures de la foi dans la situation concrète, en prenant au sérieux la pluralité des cultures, les usages liturgiques et la diversité correspondante dans l'expression de la foi chrétienne. Par la suite, seulement dans et à travers le dialogue nous avons l'opportunité pour un contact dynamique dans la vie, parce que le dialogue constitue la plus haute expression d'être. Pendant l'opération du dialogue nous avons la possibilité que nos oppositions exclusives seront démasquées et que nous découvrions des moyens nouveaux et plus riches pour confesser notre foi. Nous progressons dans la confiance mutuelle et nous avons la même sollicitude pastorale pour ceux qui éprouvent des difficultés à avoir cette foi, mais qui cherchent à rester en dialogue. Selon notre conception, c'est un signe de la grâce divine que nous sommes encore en esprit du dialogue, même s'il y a des polarisations qui divisent nos églises individuelles.

Nous croyons fortement que la clé du dialogue pratiquement entre les orthodoxes et les catholiques romains est au début une recherche personnelle *ad intra* et *ad extra* pour chacun de nous, sans avoir quelque irrésolution ou bien quelque scrupule pour l'autre. Il

---

57. Cf. supra, Phidas Vlassios, *Le Dialogue Œcuménique au sein de l'Église locale*, p.62.

faut rejeter psychologiquement l'opinion absolue que l'autre est toujours l'hérétique. Il faut être ouvert aux opinions des autres et on doit pratiquer la compréhension mutuelle, lorsque nous sommes différents. L'étape suivante est d'apprendre à parler ouvertement les uns avec les autres et spécialement écouter les autres, quand il s'agit du cœur de la foi. Nous pourrions dire que dans ces cadres du dialogue il y a une communion réelle bien qu'imparfaite. Et de l'autre côté, nous devons rechercher dans l'Évangile en commençant notre recherche scientifique sur la vie primitive de l'église avant la période du schisme, pendant lequel chaque communauté chrétienne s'est développée seule et indépendamment de l'autre.

De ce fait, le dialogue constitue une condition *sine qua non* de renouveau et de la réforme de l'église même. Il faut comprendre que nous sommes différents non séparés, mais en communion réciproque. Notre monde à notre époque est en train de devenir une paroisse globale ou bien universelle, dans laquelle nous sommes tous voisins en cherchant à découvrir tout ce qui nous divise en tant qu'être humains et tout ce qui prépare cette communauté d'esprit et de la vie à laquelle nous aspirons tous. C'est le déclin des polarisations qui menacent notre temps.

Nous avons besoin de part et d'autre, d'une discipline intellectuelle, de mieux élaborer, de chaque côté ensemble un discours de la méthode, et déjà nous pressentons que le dialogue bien conduit devrait amener les théologiens à se poser la question d'une théologie œcuménique. Comme le déclare le père Yves Congar de son côté, il y a en effet deux axes du labeur unionique : la pureté et la plénitude.[58] Nous ne visons pas davantage à une totalisation où seraient juxtaposées des valeurs de chaque confession chrétienne, mais nous entrons vraiment dans une méthode qui tend à réaliser une union sacramentelle vivante. Bref, dans une voie de catholicité et d'apostolicité qui trouve de manière inédite son accomplissement. Donc, nous allons vers une solution non de totalisation, mais de plénitude.

En outre, l'intention du dialogue principalement n'est pas de résoudre tous les problèmes débattus entre les théologiens et entre les écoles théologiques, mais seulement les points tenus, qui empêchent la pleine communion. C'est l'identité de foi qu'on recherche, non une

---

58. Cf. Congar Yves, *La rencontre actuelle des confessions chrétiennes*, Paris, p.122 : « Il s'agit de la théologie tout entière de la théologie de toujours mais élaborée d façon à assumer un double effort de pureté et de plénitude : ce sont en effet les deux axes du labeur unionique ».

identité des théologiens. Il y a donc une distinction claire à faire entre le contenu de la foi, la formulation de la foi et la réflexion théologique sur la foi. Tandis que, le contenu de la foi doit demeurer toujours le même, varie par contre sa formulation réalisée dans la vie des églises par la liturgie, la dévotion, la discipline etc. Et de plus, une pleine attention doit être donnée à la hiérarchie des vérités, à la légitime diversité et complémentarité des systèmes théologiques, comme nous avons déjà expliqué auparavant à plusieurs reprises. Alors, si on voulait citer les raisons pour lesquelles l'Orthodoxie participe à ce dialogue bilatéral avec le catholicisme, on doit tout d'abord citer les suivantes :

1. L'importance de la nécessité d'un rapprochement et d'une collaboration des deux parties, afin d'affronter en commun la provocation des athées.

2. Partager le devoir de l'ensemble des fidèles de l'église Orthodoxe de suivre avec zèle et de participer avec dévotion à cette ouverture œcuménique dans la foi profonde que le témoignage de l'orthodoxie dans le monde actuel n'est pas une trahison, mais au contraire c'est une perspective fondamentale de sa mission dans le monde.

3. En participant dans le cadre de ce dialogue nous avons l'espoir de neutraliser l'option négative du prosélytisme et surtout d'avancer sur la condamnation de cette méthode inacceptable, qui est encore aujourd'hui exercée parmi les membres des différentes confessions.

4. L'importance que ce dialogue est un travail de longue période, qui va traverser plusieurs phases jusqu'à son accomplissement total.

5. Le devoir ultime du monde chrétien dans son ensemble de lutter considérablement pour la restauration de son unité ecclésiale dans le cadre de la tradition apostolique et ecclésiastique authentique de l'église primitive, selon le commandement du Seigneur afin qu'ils soient un et conformément à la prière incessante de l'église Orthodoxe pour l'union de tous.

Par conséquent, il faut établir une information large et responsable entre les fidèles des deux églises, parce qu'en fin de compte les fidèles orthodoxes, et aussi les fidèles romains catholiques ont le droit canonique inaliénable de juger pour la réception ou pour le rejet de toute décision trouvée en dehors des cadres de la tradition chrétienne.

2.1. Les trois rencontres entre les chefs des deux églises.

Parler des trois rencontres entre le Pape Paul VI et le Patriarche Œcuménique Athénagoras I, nous devons souligner l'importance

de cette application des gestes réciproques des églises, là ou c'est possible, à réunir ce qui est divisé. Les églises de tout façon sont des communautés de vie, ces actions sont donc des manifestations de la vie, qui ont contribué considérablement dans la communion parmi les chrétiens.

La première rencontre eut lieu lors d'un pèlerinage des deux hauts personnages au pays de Jérusalem ou Jésus a vécu, ou Il a prêché l'Evangile, ou Il a souffert, est mort et ressuscité : le pèlerinage après la deuxième session du II^{ème} Concile du Vatican, se situe tout à fait dans la pensée christocentrique du Pape, qui avait ouvert la deuxième session avec ces paroles : « *Le Christ est notre origine. Le Christ est notre vie et notre guide, le Christ est notre espérance et notre fin* ». Il y a une profonde signification symbolique dans la rencontre du Pape Paul VI avec les Patriarches Athénagoras et Benedictos à Jérusalem. Alors, les deux pèlerins, les yeux fixés sur le Christ, exemplaire et auteur, avec le Père, de l'unité et de la paix, prient Dieu que cette rencontre soit le signe et le prélude des choses à venir pour la gloire de Dieu et illumination de son peuple fidèle. Après tant de siècles de silence, ils se sont maintenant rencontrés dans le désir de réaliser la volonté du Seigneur et de proclamer l'antique vérité de son Evangile confié à l'église. Cette rencontre ne peut être considérée que comme un geste fraternel, inspiré par la charité du Christ, qui laissa à ses disciples le commandement suprême de s'aimer les uns les autres, de pardonner les offenses jusqu'à soixante dix sept fois et d'être unis entre eux.[59]

La deuxième rencontre se fit à Constantinople. Cela signifie selon certains égards que l'église de Rome est prête à sortir d'elle-même, elle ne se ferme pas sur elle-même, parce que « la primauté » est un signe de la fraternité et du service comme *primus inter paris*, le premier en honneur parmi les évêques, celui qui préside dans la charité. C'est là une conception bien adoptée par les Orthodoxes. Puis, il s'agissait, durant l'année de la foi, de rendre visite aux lieux ou se sont tenus les premiers Conciles Œcuméniques qui ont défini clairement la foi chrétienne contre les hérétiques, et qui sont communs à tous les chrétiens. En particulier, dans son allocution prononcée dans la cathédrale du Phanar lors de sa visite au Patriarche Athénagoras, le Pape Paul VI a dit entre autre : « *A la lumière de notre amour pour le Christ et de notre charité fraternelle, nous découvrons plus encore la profonde identité de notre foi, et les points sur lesquels nous divergeons encore ne doivent pas nous empêcher de percevoir cette unité profonde. Là aussi, d'ailleurs, la*

---

59. Cf. *Tomos Agapis, Communiqué commun du pape et du patriarche publié après leur rencontre* (6-01-1964), p.120.

charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire au moment où des graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien ».[60] Et, de l'autre côté le Patriarche Œcuménique Athénagoras I a répondu en disant que Sa Sainteté est venue apporter le baiser de la Rome ancienne à sa sœur cadette. Explicitement dit : « *Appelés à être les serviteurs du Seigneur, de Son église et du monde entier, collaborons donc au dessein de Dieu qui laisse les 99 brebis pour en sauver une qui s'est égarée envers laquelle nous sommes tenus à un commun souci et à un commun témoignage. Appliquons-nous donc, par des gestes réciproques des églises, là où c'est possible, à réunir ce qui est divisé, dans la ferme reconnaissance des points communs de la foi et des règles canoniques* ».[61] Alors, c'est dans ce contexte qu'il faut voir la deuxième rencontre des deux grands personnages de la chrétienté.

Quant à la troisième rencontre, elle fut une réponse et en même temps l'accomplissement d'un désir ardent du Patriarche Œcuménique: rencontrer le saint Père à Rome le 26 octobre 1967. L'importance de cet événement a permis à l'église de Rome et aussi à la Curie Romaine de faire l'expérience directe de ces contacts personnels. Dans leur déclaration commune, ils ont souligné de nouveau que les églises Catholique et Orthodoxe sont des églises *sœurs* et ils esquissèrent les grandes lignes d'une collaboration dynamique à tous les niveaux de la vie de l'église dans un respect mutuel de la fidélité des uns et des autres à leurs propres églises. Ils ont exprimé le désir que tout élément qui peut renforcer les liens de charité, de communion et d'activité commune est une cause de joie spirituelle et est à promouvoir, mais bien au contraire ce qui peut unir à cette charité et cette fraternité est à éliminer avec la grâce de Dieu et la force créatrice de l'Esprit Saint.[62] Le discours prononcé à Saint Pierre par le Pape situait nettement le rapprochement et son avenir dans le cadre du renouveau des églises : il s'agit de se changer en vue d'une plus grande fidélité à ce que l'Esprit demande aujourd'hui aux églises et il faut le faire en pensant aux autres, à leurs requêtes à notre égard, de manière que ces renouveaux soient convergents. Telle est la profondeur du processus en cours qui a commencé dans l'église Catholique Romaine depuis le II^ème Concile du Vatican, et dans l'église Orthodoxe depuis la première conférence

---

60. Cf. *Tomos Agapis, Allocution prononcée par le Pape Paul VI dans la cathédrale du Phanar lors de sa visite au Patriarche Athénagoras* (25-07-1967), p.373.

61. Cf. *Tomos Agapis, Allocution prononcée par le Patriarche Athénagoras dans la cathédrale du Phanar alors qu'il recevait le Pape Paul VI* (25-07-1967), p.383.

62. Cf. *Tomos Agapis, Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras à la fin de la visite du Patriarche à Rome* (28-10-1967), pp.445-446.

de Rhodes (24 septembre -1er octobre 1961), que vient de relancer efficacement la commission inter orthodoxe réunie à Chambésy du 8 au 15 juin 1968.

2.2 La restitution des reliques, comme un acte réel d'amour.

Un geste qui a été fait entre les deux églises est la restitution de certaines reliques insignes. On connaît l'histoire : après la chute de Byzance les chrétiens d'Orient parfois ont transporté les reliques en Occident, et d'autres fois ce sont les Croisés qui ont transporté d'importantes reliques à Venise, qui entretenait le plus de relations avec l'Orient. Alors, dans le cadre du climat qui a été formulé pendant le IIème Concile du Vatican, et suite à cela il y avait eut un comportement très amical entre les deux églises, nous avons la question du retour de la relique de Saint André à Patras à l'occasion de la construction de la nouvelle cathédrale à la ville du Premier Appelé, qui est considéré le fondateur de cette église locale. A partir de ce geste nous avons aussi un nombre de reliques qui sont revenues comme la relique de Saint Tite à Crète, qui selon la tradition aurait fondé l'église de cette île, celle de Saint Sabas dans le grand monastère qu'il a fondé dans la vallée du Cédron en 483 était vide depuis des siècles, de Saint Isidore, un des premiers martyrs de l'église de Chio, qui avait été transportée à Saint Marc de Venise où il y avait une merveilleuse chapelle, et encore il y eut la relique de Saint Dimitri qui est revenue à Thessaloniki.

Ces restitutions manifestent la communion des saints d'une certaine manière, des relations réciproques revivent entre les églises locales, entre les hiérarchies et les fidèles. Ainsi, tous ces gestes ont une signification ecclésiale et ils contribuent à faire revivre la communion entre ces églises. Très souvent le Patriarche Œcuménique Athénagoras disait : « *N'oubliez pas que nous sommes séparés depuis neuf siècles. Neuf siècles d'étrangement et de développement souvent divergent, souvent aussi dans un esprit d'hostilité. Il faut faire la route inverse* ».[63] Dans la même esprit le Pape Paul VI dans son allocution au Patriarche Athénagoras à Constantinople le 25 juillet 1967, insistait sur la responsabilité qu'ont les pasteurs de l'église de mener leurs églises vers la communion parfaite, en disant : « *A la lumière de notre amour pour le Christ et de notre charité fraternelle, nous découvrons plus encore la profonde identité de notre foi, et les points sur lesquels nous divergeons encore ne doivent pas nous empêcher de percevoir cette unité profonde*».[64]

---

63. Cf. S. E. Cardinal Willebrands Jean, *Œcuménisme et problèmes actuels*, Paris 1969, p.37.

64. Cf. *Tomos Agapis, Allocution prononcée par le pape Paul VI dans la cathédrale du*

2.3. La levée des anathèmes par le Patriarche Œcuménique Athénagoras I et le Pape de Rome Paul VI.

Le 16 juin 1054, le cardinal Humbert de Silva Candida légat du Pape Léon IX déposa sur l'autel de l'église Sainte Sophie une bulle contenant l'excommunication du Patriarche Michel Cérulaire et des « *partisans de la folie* ». Mais il faut souligner que cette désignation ne couvre pas tous les membres de l'église byzantine, puis que dans le même texte Humbert a considéré les empereurs et les citoyens de Constantinople comme très chrétiens et orthodoxes. Le 20 juin, le Patriarche au nom de son synode riposta en excommuniant le cardinal, en tant que personne.[65] Ce ne fut pas une condamnation ou bien une excommunication de l'église d'Occident en général, et laissa de cette manière la porte ouverte à la réconciliation et à la communication entre les deux églises. Alors, l'église d'Orient ne considérait donc pas que l'église Catholique Romaine était totalement anathématisée.

Selon la déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche œcuménique Athénagoras I il a été reconnu par les deux parties le fait que les conséquences de ces anathèmes sur les relations ecclésiastiques des Trônes de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome que: « *...il importe de reconnaître les excès dont ils ont été entachés et qui ont amené ultérieurement des conséquences dépassant, autant que nous pouvons en juger les intentions et les prévisions des leurs auteurs dont les censures portaient sur les personnes visées et non sur les églises et n'entendaient pas rompre la communion ecclésiastique entre les sièges de Rome et de Constantinople* ».[66] Pris en eux-mêmes, ces faits ne constituèrent pas un schisme, mais surtout ils sont devenus un symbole du schisme qui s'est accompli au cours des siècles. En Occident et en Orient nous acceptons que cette séparation était le résultat d'une *aliénation* progressive qui dura un millénaire entier et qui est apparu déjà au IV siècle, surtout dans le domaine de l'ecclésiologie et de la théologie trinitaire.[67]

Dans le discours que le Patriarche Athénagoras I a adressé à

Phanar lors de sa visite au Patriarche Athénagoras, pp.371-372.

65. Cf. S. E. Mgr. d'Ephése Chrysostome Constantinidis, « Le premier jubilé de la levée des anathèmes de l'année 1054 » (en grec), *Stachis* 6-7 (1966), p.15.

66. Cf. *Tomos Agapis, Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras I* (7-12-1965), p.281.

67. Alors, que l'Occident Latin attribue une importance très particulière aux sièges dits *apostoliques* et que le siège romain prend conscience de son caractère *pétrinien*, tandis que en Orient Orthodoxe les sièges ***apostoliques*** sont tellement nombreux qu'ils

Constantinople au Pape Paul VI, rappelant la première rencontre au Mont des Oliviers, il a dit les paroles suivantes : « *En descendant en paix du mont des Oliviers comme d'un premier degré de la conciliation et en faisant route vers Emmaüs, cheminant avec le Seigneur ressuscité et songeant à la fraction du pain, nous avons poursuivi notre chemin jusqu'à ce jour, dialoguant dans la charité. Nos cœurs ardents et le Seigneur ne nous a pas quittés* ». Le Patriarche Athénagoras I utilisait volontiers cette expression : *dialoguant dans la charité.* C'est évident que sans ce dialogue dans la charité, il ne peut y avoir de dialogue dans la vérité, et celui-là doit être restauré avant qu'on puisse entamer celui-ci. La communion dans l'amour est la condition vitale pour l'unité dans la foi.[68]

A plusieurs reprises, lé Patriarche Athénagoras I avait formulé le vœu que cet acte symbolique fût rendu nul et qu'il fût remédié à ses conséquences. Le Pape Paul VI fit sien ce vœu et il a voulu poser lors du Concile un acte nouveau ensemble avec le Patriarche œcuménique, pour refaire ce qui avait jadis été défait. De part et d'autre ils ont nommé une Commission qui s'est réunie pendant deux jours à Constantinople, et elle avait achevé un projet de déclaration commune rédigé en français et en grec : le 7 décembre 1965 eut lieu simultanément à Saint Pierre de Rome et en la cathédrale du Phanar la lecture publique de la déclaration commune, en présence des délégués des deux églises.[69] La plus importante phrase en est celle-ci : le Patriarche Athénagoras I et le Pape Paul VI déclarent d'un commun accord regretter également et enlever de la mémoire et du *milieu*[70] de l'église les sentences d'excommunication, dont le souvenir constitue jusqu'à nos jours comme un obstacle au rapprochement dans la charité, et les vouer à l'oubli. En particulier, le cardinal Augustin Bea, président du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, a lu dans la session du IIème Concile du Vatican le Bref « *Ambulate in dilectione* », dans lequel se réfère: « *Aussi, dans le désir d'aller plus avant dans la*

---

ont établit la primauté constantinopolitaine basée sur les facteurs empiriques faisant de la capitale impériale le centre véritable de la vie ecclésiastique.

68. Cf. Duprey Pierre, « Le Décret sur l'œcuménisme et *l'aggiornamento* des relations entre l'église catholique et l'église orthodoxe », *Proche Orient Chrétien* 18 (1968), p.10.

69. Cf. S. E. Cardinal Willebrands Jean, *œcuménisme et problèmes actuels,* Paris 1969, p.42.

70. L'expression le milieu de l'église, (medium Ecclesiae - τό μέσον τῆς Ἐκκλησίας) est empruntée à la liturgie latine et signifie la vie et la tradition dans le sein de l'église.

voie de l'amour fraternel, qui pourra nous conduire à la parfaite unité, et de supprimer les obstacles et les entraves, en présence des évêques rassemblés dans le Concile œcuménique Vatican IIème, nous déclarons regretter les paroles qui furent dites et les gestes qui furent posés en ce temps-là et que l'on ne peut pas approuver. En outre, nous voulons effacer du souvenir de l'église la sentence d'excommunication alors portée et la enfouie par l'oubli ».[71] Et de l'autre côté le Patriarche Athénagoras I a déclaré dans le Tomos Patriarcal du 7 décembre 1965 : « *Nous proclamons donc par écrit que l'anathème porté dans la grande chancellerie de notre grande église en l'année du salut 1054 au mois de juillet de la VIIème indiction, est à partir de ce moment et à la connaissance de tous, enlevé de la mémoire et du milieu de l'église, par la miséricorde de Dieu* ».[72]

Il va de soi que cette déclaration ne supprime pas les différences actuelles entre les deux églises, mais elle s'insère dans le dialogue de charité. D'ailleurs, il est dit dans le paragraphe Ier qu'après leur rencontre à Jérusalem le pape et le patriarche ont décidé de ne rien omettre désormais des gestes qu'inspire la charité et qui peuvent faciliter le développement des rapports fraternels. Par ailleurs, dans cet acte des églises nous avons la purification des âmes et des cœurs de la plérôme de corps du Christ, parce qu'il y a un certain rejet et condamnation des fautes historiques à partir des deux côtés, et simultanément nous voyons une volonté décisive pour avoir à la fin une conception commune de la foi apostolique. *La levée des anathèmes de la mémoire et du milieu des églises* constitue une expression sincère et une invitation dans un esprit de confiance et de responsabilité mutuel pour avancer tous ensemble vers le dialogue de la charité et de la vérité qui a pour but l'union sacramentelle, comme il y avait eu pendant le premier millénaire de chrétienté. Pourtant, peut être il faudrait dire non d'abolir la mémoire du passé au profit d'une nouvelle mémoire, mais de comprendre le passé au profit de l'avenir des églises. Certes cet événement de la levée des anathèmes ne signifie en aucune manière une sorte de compromis de la vérité de la foi. Bien au contraire, on fait partie dans le dialogue en discutant dans l'amour et en priant ensemble pour le bien.

Malheureusement, le schisme, c'est-à-dire la situation de non communication canonique entre les deux églises, existe encore, malgré les mouvements positifs qui se sont déjà faits pendant les dernières décennies du 20ème siècle. Alors, dans une très large

---

71. Cf. *Tomos Agapis, Ad futuram rei memoriam* (7-12-1965), pp.287-288.

72. Cf. *Tomos Agapis, Tomos Patriarcal par lequel le Patriarche Athénagoras et son synode enlèvent de la mémoire et du milieu de l'église l'anathème de 1054* (7-12-1965), p.293.

mesure, ces événements ont un caractère essentiellement symbolique, parce que il n'y a pas aucune décision pratique, aucun engagement dogmatique ou canonique formel. Cependant, il y a des paroles, des gestes, et des images, dont l'intention était de modifier un état d'esprit irénique entre les deux églises, même si les problèmes demeurent et la division persiste. Mais notre devoir contemporain est de chercher si la nouvelle atmosphère que le *Tomos Agapis* reflète, contribue ou non à une solution, s'il ouvre des perspectives nouvelles, ou au contraire la vérité unifiante est devenu victime encore une fois de la diplomatie ecclésiastique.

En ce point et en parlant de la nature du schisme, il nous faut noter le fait que le schisme était une situation de la division du monde chrétien qui a été stabilisée graduellement entre l'Orient et l'Occident. Ce climat négatif a été fixé et le schisme est devenu définitif, surtout pendant les périodes dans lesquelles nous avons des efforts de l'union (ex. les synodes de Lyon 1274, de Florence 1439, de Trent 1452-1563) qui ont contribué dans une manière adverse que leur intention, parce que elles ont ouvert la lacune entre les deux églises. Les facteurs politiques ont provoqué négativement le processus de l'union, parce que ces facteurs voulaient toujours imposer leurs intérêts sur les questions ecclésiastiques.

Aussi bien à partir du Concile de Bari (1098), l'Orient et l'Occident se mirent à soutenir de manière apologétique leurs enseignements sur les questions contestées. Toutes les tentatives d'union qui ont suivi n'eurent jamais pour but à travers les dialogues théologiques et les conciles convoqués par l'empereur, que de soutenir et d'imposer les enseignements propres à chaque église sur toutes les différences ou de satisfaire au plus vite les besoins politiques immédiats de l'Orient. Ces tentatives d'union non seulement ne favorisèrent pas le rétablissement de l'unité, mais ont élargi le fossé en cherchant à fonder dans la tradition et la théologie les différences déjà existantes.[73]

L'éventuel règlement irénique des oppositions de 1054 aurait ramené les Trônes de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome à la situation antérieure de rupture de communion, la cessation de cette rupture impliquant que soit réglée auparavant la question qui l'avait

73. Cf. Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », dans l'ouvrage collectif *KOINONIA* du Premier Colloque ecclésiologique entre les théologiens orthodoxes et catholiques organisé par la Fondation *Pro Oriente* en collaboration avec le Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique de Chambésy et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens à Vienne 1974, édit. *Istina*, Paris 1975, p.83.

provoquée, à savoir l'adjonction du *filioque* au symbole de la foi, à cause duquel au début du XI siècle, le nom du pape avait alors été effacé des diptyques de l'église de Constantinople, car la communion des églises implique qu'elles confessent de manière identique la vraie foi.[74]

Pourtant, la rupture de la communion ecclésiale des Trônes de Rome et de Constantinople est indirectement liée aux anathèmes (même s'ils ne sont pas eux-mêmes la cause de cette rupture, parce qu'ils avaient eu éventuellement un caractère « *personnel* ») parmi d'autres événements historiques comme les Croisades, l'érection du patriarcat latin sur le Trône du Constantinople, la querelle sur la juridiction et les innovations dogmatiques à partir de l'église Catholique Romaine. Peut-être on ne pourrait donc pas donner une date exacte et précisé du schisme entre les deux églises, parce que c'était une situation dramatique qui se formait progressivement pendant une longue période de temps. Malgré tout, nous constatons le fait que les deux églises n'avaient aucun désir de résoudre leurs différences conciliairement. Alors, l'*akoinonisia* a rendu canoniquement définitive aux relations des deux Trônes, favorisée par les conditions politiques des deux côtés. Et, l'application de la procédure conciliaire pour résoudre toutes les questions ecclésiastiques selon la tradition patristique a été rendue finalement impossible. La rupture de la communion des deux églises qui avait auparavant un caractère provisoire, maintenant a changé radicalement et a reçu un caractère définitif et irrévocable.[75]

En effet, la levée des anathèmes « *hors de la mémoire et du milieu de l'église* » ne comprend pas le rétablissement de la communion ecclésiale, même si elle dépasse les intentions de ceux qui les ont imposés, et en même temps aucune personne ne peut ignorer le fait que les anathèmes ont été l'un des obstacles aux efforts répétés pour rétablir l'unité de l'église. Et, maintenant nous posons la question : y avait-il eu un rapport entre le caractère personnel des anathèmes et la rupture de la communion ecclésiale des deux Trônes ? Comment les textes des anathèmes qui portent les marques d'une ignorance, d'une improvisation et d'une passion personnelle rare et sans précédent dans les rapports des deux Trônes ont-ils pu constituer durant neuf siècles un critère canonique dans les relations des églises d'Orient et

---

74. Cf. supra, Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », p.78.

75. Cf. supra, Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », p.79.

d'Occident ?[76]

Selon le professeur Phidas : « *Jamais dans l'histoire ecclésiastique et dans des textes d'une telle importance pour l'unité de celle-ci, on n'a autant majoré des accusations sans fondement, parce que chacune de ces accusations était liée à des hérésies déjà condamnées par les Conciles précédents, et des différences de coutume secondaires et sans grande signification.*[77] *Dans le même esprit jamais dans le passé, des événements ecclésiastiques n'avaient été marqués par une telle persévérance inflexible dans la satisfaction d'ambitions personnelles et des mobiles égoïstes* ».[78] Il faut noter le fait que ces anathèmes avaient une telle influence sur la conscience ecclésiale, parce qu'ils ont été liés aux différences qui séparaient l'Orient et l'Occident, et parce que ils étaient dans une certain manière un résultat « *normal* » à cause de la persévérance de chaque église dans son opinion dogmatique et canonique. C'est manifeste qu'il manquait des deux côtés l'esprit du dialogue dans le sens que nous l'avons expliqué auparavant.

Du côté de l'Orthodoxie nous disons que dans la période de non communion ecclésiastique (*akoinonisia*)[79] la raison de la séparation est

---

76. Cf. supra, Phidas Vlassios, p.80.

77. Les Orientaux étaient accusés d'ordonner des simoniaques, d'ordonner des eunuques à tous le degrés de la hiérarchie ecclésiastique (comme les Valésiens), de baptiser les Latins (comme les Ariens), de limiter l'église à la seule église orientale des grecs (comme les Donatistes), d'ordonner les clercs mariés (comme les Nicolaïtes), de réprouver la loi mosaïque (comme les Sévériens), d'avoir supprimer le *filioque* dans le symbole de la foi, d'imposer aux femmes la purification puerpérale, de refuser le baptême et la divine communion aux femmes au moment de leurs règles et de laisser pousser leur chevelure (comme les Naziréens). Et, de l'autre côté le Patriarche Michel Cérulaire et son synode permanent a fondé l'anathème sur la différence dogmatique de l'adjonction du *filioque* au symbole de la foi, qui était déjà un problème sérieux entre les deux Trônes. Mais, il n'aurait pas dû le faire sans être entré en contact auparavant de son acte avec le Trône papal, parce que : a) celle-ci était comme telle un geste canonique, b) et de plus parce que le Patriarche a déjà connu que ces présentes comme des envoyés du Pape, ils étaient considérés en effet comme les organes d'Argyros, le gouverneur des possessions byzantines en Italie, qui était en vérité son ennemi personnel. Voir l'étude du Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », dans l'ouvrage collectif *KOINONIA*, édit. *Istina*, Paris 1975, pp.75-86.

78. Cf. supra, Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », p.77.

79. La situation ecclésiastique de l'***akoinonisia*** et par conséquent la rupture de la communion et l'existence d'un schisme présuppose une déviation par rapport à une formule de la foi par un synode et l'imposition d'un anathème.

la division interne de l'union sacramentelle à cause de la question juridique et canonique qui dirige la relation parmi les Trônes du monde chrétien (la primauté papale) et les innovations à partir de l'église Catholique Romaine sur le domaine des doctrines (filioque, infaillibilité papale, Conception Immaculée et Assomption de la Vierge Marie) et en même temps nous avons la rupture des liens essentiels parmi les peuples d'Orient avec ceux d'Occident. Dans cette situation nous avons la polarisation théologique. Chaque église s'est développée seule et indépendamment dans tous les domaines de la vie ecclésiastique : liturgique, spirituel, doctrinal, canonique, sans avoir aucune relation avec l'autre église. Chaque partie a essayé apologétiquement à prouver qu'elle avait l'opinion justifie dans son côté. Comme conséquence, l'Orient ne pouvait pas comprendre ou bien ne pouvait pas accepter l'évolution théologique occidentale et à l'autre côté le monde d'Occident avait *a priori* rejeté et réfuté toutes les traditions orientales. Alors, chaque église a fait sa route en donnant l'importance et la gravité sur les éléments différents que sur les points communs et fondamentaux de la foi apostolique.

Heureusement, pendant l'époque moderne ce climat négatif a changé radicalement à cause du dialogue bilatéral en ayant les liens de fraternité et le sentiment d'amour entre nous pour retrouver l'un l'autre dans une situation actuelle, et à partir du moment que nous avons pris le conscience que il faut re-examiner l'histoire commune de la période primitive sans avoir aucun point de l'hostilité dans nos coeurs. Nous devons souligner le fait que la théologie et la charité se pénètrent l'une et l'autre réciproquement, parce qu'elles sont indissolublement liées. La charité sans la théologie est un sentimentalisme vide et la théologie sans la charité n'est qu'un rationalisme. Ni l'une, ni l'autre ne doivent être comprises d'une manière indépendante. En tout cas, après la levée des anathèmes entre l'Occident et l'Orient aucune des deux églises ne peut faire face aux problèmes inter ecclésiaux seule et indépendamment de l'autre vers la demande du monde d'aujourd'hui pour l'union de la chrétienté.[80]

En concluant notre rapport sur cette question nous prenons conscience du fait que la levée des anathèmes se réfère seulement sur les paroles offensantes, sur les accusations qui étaient sans fondement, et sur les gestes blâmables. Selon l'allocution du co-président Métropolite Méliton d'Hilioupolis et Theira de la Commission Mixte chargée d'étudier la question des anathèmes, il a souligné clairement : «*Par cet acte on ne rétablit pas la pleine communion entre*

---

80. Cf. Mpoumis J., *Les conséquences de la levée des anathèmes de Rome – Constantinople* (en grec), Athènes 1976, p.260.

l'église Catholique Romaine et l'église Orthodoxe. Cet acte en effet n'apporte aucune modification à l'état doctrinal, à l'ordre canonique existant, au culte divin et à la vie ecclésiastique en général telle qu'elle existe aujourd'hui à l'intérieur de chaque église. Il n'a pas le sens d'un rétablissement de la communion sacramentelle ».[81]

Ce qui nous amène à poser la question : quelle est l'importance de cet événement historique qu'est la levée des anathèmes s'il n'y a aucune correspondance avec la situation ecclésiastique en général ?

Nous considérons que les conséquences immédiates de la levée des anathèmes sont : a) la suppression des accusations réciproques qualifiées de *non fondées*, lesquelles sont écrites dans l'un et l'autre texte des anathèmes, et b) le désaveu des paroles offensantes de part et d'autre. Elles ont été enlevées *de la mémoire et du milieu de l'église.*

Ainsi, ils sont été effacés désormais de la liste des différences séparant l'Orient et l'Occident. Donc, les différences ont été dissociées des anathèmes, mais sans que cela ait changé ou transformé d'une manière magique et automatique la situation de la séparation entre les deux églises. Alors, notre tâche désormais est de replacer le centre du dialogue sur les différences en leur donnant le caractère *de facto*, dans une situation actuelle touchant tous les domaines de la vie ecclésiale, lorsque avant la levée des anathèmes les différences avaient la référence canonique *de jure.*[82]

3.1. La Commission Technique Théologique inter-Orthodoxe et la Commission Mixte Internationale du Dialogue Théologique entre l'église Orthodoxe et Catholique Romaine.

Il semble nécessaire d'insister davantage aujourd'hui sur l'aspect fondamental du dialogue bilatéral qui est le passage pour les deux églises de leur isolement parce que premièrement cet engagement dialogique exprime la décision d'une église de reconnaître qu'aujourd'hui elle ne peut plus vivre seule et séparée des autres églises et confessions chrétiennes dans un monde aux dimensions universelles et secondement, parce que les chrétiens doivent et peuvent ainsi vivre et agir ensemble selon la double tâche d'un vrai esprit chrétien :[83] le renouveau de la vie intérieure de l'église

---

81. Cf. *Tomos Agapis, Allocution du Métropolite Méliton d'Hilioupolis et Theira, co-président de la Commission mixte, au début des travaux de celle-ci* (22-11-1965), p.263.

82. Cf. supra, Phidas Vlassios, « Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes », p.86.

83. Cf. Karmiris Jean, *L'église Orthodoxe en dialoguant avec les églises hétérodoxes* (en grec), Athènes 1975, pp.10-11.

et l'engagement et le service de l'église en tant qu'Une dans et pour le monde moderne en pleine solidarité. Alors, l'église est toujours ouverte et se prolonge vers le monde entier.[84] Toutes les traditions ecclésiastiques ont pris conscience d'une part de leur solidarité avec un monde en plein développement, sur tous les plans de la vie sociale, économique, et d'autre part de la transformation radicale de ce monde du fait de la technologie et du progrès technique qui a bouleversé les cadres de la société moderne.[85] L'église étant donné qu'elle est la *depositum fidei* et l'occupant de la vérité, fonctionne selon la vie de la Sainte Trinité.[86] Par ailleurs, l'église étant un organisme vivant et divino humain,[87] ne doit pas être comprise seulement dans les cadres historiques en perdant sa dimension spirituelle, et de l'autre côté on ne doit pas la concevoir seulement dans une dimension surnaturelle et invisible sans aucun caractère historique et actuel.[88]

Dans le Bref « *Ambulate in dilectione* » du Pape Paul VI on lit explicitement: «... *nous qui sommes appelés chrétiens du nom de notre Sauveur, surtout en ce temps qui nous engage plus fortement à élargir le champ de la charité. Oui par la grâce de Dieu, nos âmes sont enflammées du désir de faire tous les efforts qui restaureront l'unité entre tous ceux qui ont été appelés à la garder*».[89] Dans le même esprit était le Tome Patriarcal du Patriarche Athenagoras qui a exprimé le même sentiment et la même pensée, en disant : «*Et si jamais il advient que la charité se refroidisse et que l'unité dans le Seigneur se brise, il faut en toute hâte se saisir du mal et chercher à y remédier*». [90] La même décision a été prise pendant le discours de la première Conférence Panorthodoxe Préconciliaire

---

84. Cf. Matsoukas Nicolaos, « Quelques opinions sur le dialogue œcuménique » (en grec), *Grégoire Palamas* 55 (1972), p.45.

85. Cf. Nissiotis N. A., « La contribution de l'Orthodoxie à l'unité de l'église », *La pensée Orthodoxe* 13 (1968), p.82.

86. Cf. Matsoukas Nicolaos, *La contribution de l'église Orthodoxe dans l'espace du mouvement œcuménique* (en grec), Thessalonique 1979, pp.58-59. Voir aussi, Congar Y., *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, pp.328-329. Voir aussi, Maxime le Confesseur, *Mystagogie* I, *PG* 91, 665 A : « Κατά τον αυτόν τρόπον και η αγία του Θεού Εκκλησία, τα αυτά τω Θεω περί ημάς ως αρχετύπω εικών ενεργούσα δειχθήσεται ».

87. Cf. Saint Irénée, *Cont. Haer.*, *PG* 7, 1076 B : « L'église visible à laquelle nous appartenons est quelque chose d'organique, (το αρχαίον της εκκλησίας σύστημα) ».

88. Cf. Matsoukas Nicolaos, *L'ecclésiologie du point de vue de la doctrine Trinitaire* (en grec), Thessalonique 1972, p.56.

89. Cf. *Tomos Agapis*, le Bref « *Ambulate in dilectione* » du Pape Paul VI, Vatican-Phanar (1958-1970), p.285.

90. Cf. supra, *Tomos Agapis*, p.292.

convoquée à Genève.[91] Il n'y a aucune autre manière que le dialogue pour que l'un participe dans la réalité de l'autre ou bien dans la réalité de Dieu. Ce qu'exactement le dialogue fait : la *diakonia* dans les communautés chrétiennes. Nous n'avons pas le dialogue pour le dialogue soi même, mais d'ailleurs nous avons le dialogue pour servir la vérité, celle qui libère et sauve la race humaine. Autrement dit, que nous avons le dialogue pour le salut du monde.[92]

En conséquence, l'église Orthodoxe, prenant l'opportunité des dix années après l'occasion de la levée des anathèmes entre les deux églises, a avancé à la constitution de la Commission Technique de théologiens orthodoxes, selon la lettre encyclique du Patriarcat Œcuménique de Constantinople en novembre 1974.[93] Une année après le 7 décembre 1975 le Patriarche Œcuménique Dimitrios a annoncé officiellement au Pape de Rome cet acte comme une décision panorthodoxe. Cette Commission Technique de théologiens orthodoxes avait comme engagement principal la préparation des affaires pour le replacement du dialogue de la charité (qui a duré jusqu'en 1980) dans le dialogue de la vérité, en étant toujours dans un climat de la charité et de la fraternité.[94] Le dialogue critique a déjà surpassé ses limites ; les deux cotes ont assez critiqué négativement l'un l'autre et maintenant, les deux églises sont obligées d'aimer l'une l'autre et c'est là exactement le point ou elles seront jugées par les peuples.[95]

Alors, on dit par rapport le dialogue officiel entre les deux églises, que l'église Orthodoxe, cheminant dans le dialogue de la charité avec l'église Catholique Romaine et conformément à la décision Panorthodoxe, selon laquelle une Commission Technique

---

91. Cf. « La première Conférence Panorthodoxe Préconciliaire », *Ecclésia* 54 (1977), p.205.

92 .Cf. S.S. Patriarche œcuménique de Constantinople Bartholomée I[er] « Opinions sur le dialogue théologique Orthodoxes et Romaines Catholiques », *Episkepsis* 287 (1983), p.5.

93. Cf. La lettre encyclique du Patriarcat œcuménique du Constantinople (Novembre du 1974, numéro 697) : « Περί τῆς ἐπιβαλλομένης συστάσεως ιδιαιτέρας Διορθοδόξου Τεχνικῆς ἐκ θεολόγων Ἐπιτροπῆς, πρός ἀνάληψιν ὑπ αὐτῆς καί διεξαγωγήν ἐπί τοῦ παρόντος τοῦ ἔργου τῆς συγκεντρώσεως καί ἀξιολογήσεως τῶν πορισμάτων, εἰς ἅ ἔχουσι καταλήξει αἱ κατά τόπους Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι ἐν τῇ ὑπ᾿ αὐτῶν καί ἰδίαν μελέτη τῶν ἐπί μέρους τοῦ μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν διαλόγου καί χαράξεως ἐπί τοῦ ζητήματος κοινῆς καί ἀπό πανορθοδόξου συνεννοήσεως ἐφεξῆς γραμμῆς ».

94. Cf. *Episkepsis*, 7 (1976), p.14.

95. Cf. *Episkepsis*, 287 (1983), p.6.

de théologiens a été constituée pour préparer le dialogue dorénavant dans la phase de la préparation de ce dialogue. De plus de cela, par la décision de la première Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, il existe une expression du désir de l'Orthodoxie dans son ensemble que ce dialogue avec l'église Catholique Romaine soit préparé et réalisé le plus tôt possible. Dans la même atmosphère nous avons le message papal après son élection au trône d'évêque de Rome du Jean-Paul II, adressé au Patriarche Œcuménique Démétrios dans lequel il exprimait son désir de promouvoir le dialogue dans un esprit de confiance et de certitude entre les participants des deux églises.[96]

Par ailleurs, sur ce point on devrait prendre en considération que, quant à l'amorce de la préparation de ce dialogue, il existe une pleine identité de vues avec l'église Catholique, ce qui est prouvé par le fait que celle-ci a déjà convoqué la Commission correspondante préparatoire de théologiens, qui a été constituée et qui a déjà commencé son travail après le fin des travaux du Concile Vatican II : cet acte qui est venu comme résultat de l'ouverture de l'église Catholique Romaine vers les autres églises et confessions chrétiennes selon les principes catholiques de l'œcuménisme d'après la déclaration « *Unitatis Rendintegratio* ».[97]

En décembre 1979 nous avons la date de la constitution de la Commission Mixte Internationale du dialogue théologique entre l'église Orthodoxe et Catholique Romaine.[98] Une année après (1980) et du 26 mai au 4 du juin en l'île de Pathmos d'abord et ensuite à Rhodes nous avons l'ouverture officiellement du dialogue.[99] Mais avant cet acte il y avait eu une Commission Mixte Coordinatrice qui avait déjà

---

96. Cf. « Le message du S. S. du Pape Jean-Paul II adressé au S. S. Patriarche Œcuménique Dimitrios Ier », *Ecclésia* 2 (1979), p.29.

97. Cf. Kasper Walter, « The continuing Challenge of the Second Vatican Council : The Hermeneutics of the Conciliar Statements », dans son ouvrage *Theology and Church*, New York 1989, pp.169-176 : « Taking into consideration the earth-shaking consequences of this Council by which Roman Catholicism developed new interpretations or understandings of its immediate past and possibly of its ecclesial structure, one can easily understand why Vatican II, even after twenty five years of reception, continues to be an object of intense discussions and be subjected to a variety of either progressive or conservative interpretations ».

98. Depuis cette date de la constitution de la Commission Mixte International, elle a assemblée sept fois et elle a publié quatre documents officiels : de Munich (1982), de Bari (1987), de Uusi Valamo (1988), et de Balamand (1993).

99. Cf. Martzelos Georgios, *L'Orthodoxie et les dialogues contemporains*, (en grec) ed. Pournaras P., Thessalonique 2008, pp.193-196.

préparé pendant les années 1976-1978 la forme et la méthodologie du dialogue selon l'application du document « *Plan pour la mise en route du Dialogue Théologique entre l'église Catholique Romaine et Orthodoxe* », qui était en vérité la base pour la première phase du dialogue.[100]

Explicitement, cette Commission Mixte Coordinatrice est constituée par deux parties : celle de l'église Catholique Romaine composée de cinq membres et de l'autre côté la partie Orthodoxe qu'on nomme Commission Technique des théologiens orthodoxes formée par cinq membres aussi, qui à la fin de leurs travaux ont échangé leurs résultats et leurs plans par rapport à ce projet pour le commencement du dialogue. Enfin, ils ont décidé que le premier sujet du dialogue devrait être la question des sacrements.[101]

3.2. Le but du dialogue théologique entre les deux églises.

Dans ces conditions générales et fondamentales et dans une telle atmosphère et état d'esprit nous venons à la conduite du futur dialogue, sur un pied de réciprocité et d'égalité entre les deux églises.[102] Chaque dialogue présuppose une origine commune et un point de référence commune.[103] La personne du Fils de Dieu est la vérité révélée qui agit comme la base de ce dialogue. De plus, l'église dialogue avec le monde en restant toujours dans ses limites sacramentelles et sans avoir le phénomène du sécularisme dans sa vie interne. Elle se bat à travers le dialogue contre les forces disruptives.[104]

En conséquence, le but de ce dialogue est la restauration de l'unité parfaite qui trouvera son expression dans la communion et la célébration commune de l'Eucharistie selon l'expérience commune et la tradition commune de l'ancienne église indivise, qui unissait

---

100. Cf. Karmiris Jean, *Orthodoxie et Romain Catholicisme* (en grec), tom. I, Athènes 1964, pp.97-119.

101. Cf. Salachas Dimitrios, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa*, Quaderni di *Odigos*, Centro Ecumenico S.Nicola, padri domenicani, Bari 2000, p.25.

102. Cf. S. E. Mgr. d'Ephése Chrysostome Konstantinidis, « Les cadres orthodoxes réalistes du dialogue », *Ecclésia* 47 (1980), p.341.

103. Cf. Nissiotis N. A., "The witness and the service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church", dans l'ouvrage général du Constantin Patelos, *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements 1902-1975*, World Council of Churches, Geneva, p.238.

104. Cf. Matsoukas Nicolaos, *Mouvement Œcuménique. Histoire et Théologie* (en grec), Thessalonique 2000, p.23.

la multiplicité des dons : cette église que nous devons appeler charismatique.[105] Ainsi, l'unité de la foi va de pair avec l'unité de communion sous la direction suprême du Christ. Le mystère de l'église *ad referandum* au service du dialogue a son prototype dans le cadre de l'union hypostatique des deux natures dans la même personne du Christ.[106] Et pour cette raison, l'église du Christ est Une dans l'Eucharistie, car l'Eucharistie c'est le Christ lui-même, le Nouvel Adam et le sauveur du corps, qui demeure sacramentellement dans l'église, et l'église est le Corps de ce Chef.[107]

Cependant, il nous faut comprendre que l'Eucharistie n'est pas un moyen parmi d'autres pour accomplir l'union. En revanche, le sacrement de l'Eucharistie est l'expression de l'unité, il est aussi le sommet et le fruit de la pleine communion, qui viendra comme résultat du dialogue.[108] On peut appeler cela concélébration comme fait la liturgie orientale, ou parler de *synergie*. On définit la liturgie comme le culte public exercé ensemble par le Chef le Christ, et par les membres de son corps.[109]

L'unité des personnes dans l'église n'est pas du type fusion, mais du type communion ; un grand nombre de personnes possèdent en commun les mêmes réalités spirituelles comme le contenu de leur vie, de leurs convictions intimes, de leur amour etc.[110] L'église

---

105. *Phil.* 2,2.

106. Cf. Matsoukas Nicolaos, *L'ecclésiologie du point de vue de la doctrine Trinitaire* (en grec), Thessalonique, p.23.

107. Cf. Saint Ignace, *Ad Ephes.* 13,1 : « σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς λατρείαν Θεοῦ καί δόξαν, ὅταν γάρ πυκνῶς ἐπί τό αὐτό γίγνεσθε καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ καί λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως ».

108. Cf. *Les actes de la Commission Orthodoxe du Rhodes*, Rhodes-Pathmos 1980, p.13. Voir aussi, l'article du S. E. Mgr. Bartholomée (maintenant Patriarche Œcuménique), « Le problème de l'économie », *Grégoire Palamas* 65 (1982), pp.29-34.

109. Cf. Congar Yves, *Travail théologique et communion, Communio Sanctorum*, p.23. Voir aussi l'ouvre du même auteur, *Liturgie de source*, édit. Cerf, Paris 1980.

110. Cf. supra, Congar Yves, p.20 : «Communion, admirable terme du vocabulaire chrétien, selon le sens qu'il a reçu à partir du Nouveau Testament. Si nous n'avions que le mot latin et son étymologie, nous n'irions pas aussi loin. Communio, en effet, n'est pas la conjonction de cum et unio. Le mot vient de communis, lequel vient de cum munus et exprime l'idée d'une charge commune. Celui qui en est exempté ou exclu est immunis immunité. Cette acception est loin d'être médiocre. C'est une grand-chose d'être attelé à la même tâche, au même combat. Mais le mot grec *koinonia* qui se traduit *communio* dans son usage néotestamentaire, signifie beaucoup plus. Il exprime l'union profonde des croyants entre eux, avec les apôtres, avec les Personnes divines, parce

est en vérité un corps, un organisme, plutôt qu'une compagnie ou une corporation.[111] De plus, l'église est un corps plein de membres pensants. Elle est faite de personnes qui ont chacune leurs dons, leur charisme, leur vocation liée aux conjonctures de leur histoire.[112] De ce corps mystique, l'analogie du corps humain est la meilleure illustration : la variété des organes avec toutes les diversités qu'elle comporte, leur unité dans un principe commun de mouvement et de la vie.[113] Et pourtant, le théologien même s'il s'agit de la foi comme tout fidèle, n'est en aucune façon un modèle autonome.[114]

Mais, en même temps, il faut ajouter en ce point, qu'il y a à côté de ce but un autre but plus large : nous avons aussi le but qui est le témoignage en commun, face à tous les problèmes du monde, vu comme la famille de Dieu à laquelle l'église participe pleinement, sans établir de séparation entre le séculier et une vie ecclésiastique fermée sur elle-même. Notons aussi, au sujet de la forme de l'unité ecclésiale recherchée, que devant les modèles de cette unité proposés habituellement, c'est-à-dire : premièrement celui de l'union organique, deuxièmement celui de la communauté réconciliée et troisièmement celui de la communauté conciliaire. Pour l'Orthodoxie elle soutiendra toujours le premier, puisqu'il est le seul à présupposer une identité dans la confession de la foi aussi bien que dans l'acte sacramentel, et considérera les autres seulement comme des étapes préparatoires vers celle-ci.

L'œuvre de la Commission Technique des théologiens orthodoxes est alors la préparation du dialogue entre les deux églises à travers la détermination du but et de la méthodologie par rapport l'élection des thèmes du dialogue. La base de ce dialogue est la Sainte Ecriture et aussi la Sainte Tradition commune des huit premiers siècles d'histoire ecclésiastique, parce qu'elles sont le style propre qui communique les conditions de la vie en communiquant la vie elle-même, de la première

---

qu'il y a participation au mêmes réalités, au même Evangile, à la même foi, au même Pain. C'est parce qu'il y a participation au même bien qu'il existe entre les fidèles une unité qui, loin de confondre les personnes, les constitue et les remplit de vie. Ainsi la communion signifie à la fois l'unicité absolue du principe dont on vit, le caractère personnel et la réalité profondément commune de cette vie».

111. Cf. Florovsky Georges, *Le corps du Christ vivant*, dans l'ouvrage collectif *La sainte église Universelle, Confrontation Œcuménique*, Paris 1948, p.20.

112. Cf. Saint Grégoire de Nysse, *Ad eccles. Discours* 3, *PG* 44, 649 B : « ὁ πᾶσαν ἐκκλησιάζων τήν κτίσιν καί τά πεπλανημένα συναθροίζων εἰς ἕν ».

113. *Rom.* 12, 4-5.

114. Cf. supra, Congar Yves, p.19.

église indivisée des sept premiers Conciles Œcuméniques.[115] En effet, sur cette base commune des apôtres, des prophètes, des grands pères et de l'héritage d'une expérience vécue par l'église universelle, l'Orthodoxie sera capable de re-interpréter la volonté de Dieu, et de servir l'église actuelle sans déviation, sans partialité individualiste et sans monisme théologique. L'Orthodoxie doit rappeler que la théologie est toujours en marche vers la plénitude de la présence divine dans l'église universelle. Or, nous devons rechercher pour établir l'unité sur l'essence de la foi et de la vie chrétienne, en ce qui concerne la structure nécessaire par rapport les doctrines, les principes ecclésiaux et la juridiction ecclésiastique, sans avoir l'obligation pour une uniformité sur les coutumes, sur les cultes ou bien sur les traditions locales des églises. [116] La communion fait partie intégrante de ce sur quoi le consensus doit porter, comme le montre la réelle communion de l'église dans son union au Christ, dont l'eucharistie est le sommet sacramentel.[117]

3.3. La méthodologie du dialogue bilatéral.

La méthodologie du travail est la suivante : il y a trois différents Sous- Commissions responsables pour la contemplation du sujet choisi. Après, leurs rapports se renvoient à la Commission Mixte Coordinatrice qui écrit un texte qui ensuite se pose sur la décision finale de la Commission Mixte du dialogue. Du point de vue Orthodoxe et selon la décision de la troisième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire ont été proposés les suivants :

a) L'existence des deux différents plans-textes (un Catholique et un Orthodoxe) qui se posent comme la base du travail des sous-commissions pour la rédaction de leurs rapports finaux.

b) L'engagement critique de la Commission Coordinatrice sur les textes et dans la Commission Orthodoxe.

c) L'établissement des deux textes prototypes (un en français et un en grec) et l'utilisation au maximum des termes bibliques et patristiques, et

---

115. Cf. Congar Yves, « Tradition et vie ecclésiale, La Tradition, mode original de communication », *Istina* 59 (1961-1962), p.435.

116. Cf. Karmiris Jean, *Orthodoxie et Catholicisme*, « Pour le dialogue entre les Orthodoxes et les Romains Catholiques » (en grec), Athènes 1977, p.19.

117. Cf. *Encyclopédie Catholicisme, Hier-Aujourd'hui-Demain* (=EC), *Œcuménisme Perpétuité de l'église*, publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille par G. Mathlon, G. H. Baundry, P. Guilluy, E. Thiery, Paris, p.14.

d) L'acceptation des textes communs par l'assemblée de la Commission Mixte, c'est-à-dire l'acceptation des documents par les commissions et non par les personnes comme individus. Ces éléments se réfèrent sur la forme du travail des les commissions.

Parallèlement dans un sens plus large par rapport à la méthodologie, la meilleure méthode d'approche et de la discussion des divers problèmes relatifs devrait inclure les points suivants :

a) De plus, le fait du dialogue sur un pied de réciprocité et d'égalité entre les deux églises est un signe de reconnaissance mutuel de leur identité historique. Alors dans les cadres de la vérité et de l'amour soit possible d'avoir le sentiment de respect et de compréhension mutuel entre les deux églises.[118] Le dialogue principalement doit lier les églises Orthodoxe et Catholique Romaine. En suit, il sera graduellement l'opportunité aux représentants du dialogue pour l'avancer sur les questions plus complexes et plus difficiles.[119] Cependant, il faut ajouter dans cette référence une notion très importante : six années après l'ouverture officielle du dialogue la troisième Conférence Préconciliaire Panorthodoxe (du 28 octobre au 6 novembre 1986) a proposé de choisir dorénavant la sélection des thèmes du dialogue non seulement parmi ceux qui unissent les deux églises, mais aussi dans la liste des points qui les divisent, et notamment ceux qui ressortent du domaine de l'ecclésiologie. De plus, la même Conférence Préconciliaire Panorthodoxe a salué avec satisfaction les étapes constructives qui ont été franchies et elle a proclamé la volonté et la décision de l'église Orthodoxe de poursuivre cet important dialogue.[120]

---

118. Cf. Martzelos Georges et Hofrichter Peter, *Le dialogue théologique officiel de l'église Orthodoxe et Catholique Romaine* (en grec), Stiftung, Pro Oriente, Thessalonique 1998, p.35.

119. Cf. S.S. Patriarche Œcuménique de Constantinople Bartholomée I[e], *Le processus du dialogue théologique entre les églises Orthodoxe et Catholique Romaine,* Conférence au Symposium Œcuménique de l'Institut *Pro Oriente* a Vienne le 11 Janvier en 1983. Voir aussi, le document commun de la Commission Mixte dans l'œuvre du Salachas Dimitrios, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa,* Quaderni di *Odigos,* Centro Ecumenico S.Nicola, padri domenicani, Bari 2000 dans lequel se réfère : « Il dialogo deve partire degli elementi che uniscono les Chiese Ortodossa et Cattolica Romana. Cio non significa in nessun modo che sia desiderabile possibile evitare i problemi che dividono ancora les due chiese. Cio significa soltanto che il modo di affrontare il dialogo deve avvenire in uno spirito positivo e che questo spirito deve prevalere nel trattare i problemi che si sono accumulate durante una separazione de diversi secoli ».

120. Cf. *Episkepsis* 369 (1986), p.12.

La décision de commencer le dialogue par les éléments communs était plutôt une décision pour des raisons psychologiques. Cela ne signifie nullement qu'il est désirable ou même possible d'éviter les problèmes qui divisent ces deux églises. Seulement cela signifie que l'amorce du dialogue doit se faire dans un esprit positif et que cet esprit doit prévaloir dans le traitement des problèmes qui se sont accumulés lors d'une séparation de plusieurs siècles pendant lesquels les chrétiens en perdant leur unité ont également perdu la vision de tout le monde.[121] Comme conséquence de cette fraction du corps ecclésial nous avons malheureusement dans le passé des efforts d'une église de convertir les fidèles des autres églises. Cette division et cette situation apparaissent comme une deuxième chute.

b) C'est pour cette raison, qu'il faut avant de pouvoir restaurer l'unité de l'église, il nous faut passer par l'expérience de la vie et de l'action en commun, dans un communauté ecclésiale qui porte les signes d'une unité dynamique, existentielle et féconde sur le plan de la mission, d'une expérience préalable indispensable pour qu'une base doctrinale puisse être acceptée qui réunifiera pleinement les églises. Donc, la koinonia préparée par l'échange des charismes de vie du Saint Esprit aux participants qui font partie dans les discours est un élément constructif qui peut restaurer l'union. Encore, Dieu est la Communion dans l'unité.[122] Or, l'esprit véritablement Orthodoxe ne doit pas connaître des limites dans le sacrifice s'il s'agit de sauvegarder l'unité de l'église ou de la servir sur la route vers l'unité retrouvée. Par conséquent, si l'Orthodoxie proclame le message que l'église ne peut exister que si elle est Une, c'est pour faire voir à tous que le passé de l'église doit être envisagé dans une optique nouvelle, et son avenir aussi, à bien plus forte raison.

c) Cependant, pour transmettre ce message du christianisme, pendant la progression du dialogue, il nous faut nous exprimer le plus clairement possible en utilisant une langue réelle et une définition théologique selon les termes applicables et surtout non pas hostiles, tandis qu'il nous faut écouter l'autre avec l'attention appropriée.[123]

d) Parallèlement, nous sommes obligés de travailler en ayant le sentiment de la responsabilité et de la franchise sur les éléments

---

121. Cf. Nissiotis N. A., « Les églises d'Europe et le monde, Fondement de la mission universelle de l'église », *Contact* 34 (1961), p.128.

122. Cf. Congar Yves, « Tradition et vie ecclésiale, La Tradition, mode original de communication », *Istina* 59 (1961-1962), pp.418-419.

123. Cf. S. E. Mgr. d'Ephése Chrysostome Konstantinidis, « Les cadres orthodoxes réalistes du dialogue », *Ecclésia* 47 (1980), p.343.

qui nous divisent, parce que c'est une demande du monde actuel.[124] Un seuil décisif du dialogue bilatéral est sans doute en train d'être franchi.[125] En effet, le dialogue est en première ligne élan de l'esprit vers l'autre, abandon en quelque manière de soi à cet autre, engagement personnel, vis-à-vis de Christ.[126] Pour qu'un individu vienne à la connaissance et à la gnose divine, il doit principalement passer à travers la conscience de soi même. De cette façon en ayant la conscience personnelle comme corps ecclésial et comme communauté chrétienne, nous avons la capacité de participer authentiquement dans le dialogue, parce qu'on doit louer comme on croit et croire comme on a été baptisé.[127]

Pour la première fois peut-être le monde chrétien a décidé sérieusement de faire sa propre autocritique en particulier, avec infiniment de respect et d'amour, mais aussi avec une vigueur et dans un sens du service de la vérité dignes de tout éloge, affrontant avec une lucidité remarquable la situation que leur fait le monde moderne.[128] A partir du moment que l'église reprend conscience de ses origines, de ses dimensions et de ses devoirs œcuméniques elle peut vivre et aussi elle peut inspirer l'esprit d'union dans la plérôme de l'église Une dans laquelle il n'y a aucune affirmation de l'autosuffisance confessionnelle.[129] C'est là seulement dans l'église Une qu'on trouvera

---

124. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Constitutions-Décrets-Déclarations, "Les Principes Catholiques de l'Œcuménisme"*, Paris 1967, p.612 : «Ainsi en premier lieu tout effort accompli pour éliminer les paroles, les jugements et les faits qui ne correspondent ni en justice ni en vérité à la situation des frères séparés et contribuent ainsi â rendre plus difficiles les relations avec eux. Ensuite au cours de réunions de chrétiens de diverses Eglises ou communautés, organisées dans un esprit religieux le dialogue mené par des experts bien informes, où chacun explique à fond la doctrine de sa communion et montre de façon claire ce qui la caractérise. Par ce dialogue tous acquièrent une connaissance plus véritable en même temps qu'en estime plus juste, de l'enseignement et de la vie chaque communion. De la même manière ces communions viennent à collaborer plus largement à toutes sortes d'entreprises qui répondant aux exigences de toute conscience chrétienne, contribuent au bien commun».

125. *Cor.* II, 13,8 : « Car nous n'avons pas de puissance contre la vérité, nous n'enavons que pour la vérité ».

126. Cf. H. Bouillard, *Le nom de Dieu dans le Credo, in Débats sur le langage théologique,* Paris 1969, p.328.

127. Cf. Congar Yves, *Travail scientifique et communion, Communio Sanctorum,* Paris 1982, p.22.

128. Cf. M. J. Le Guillou, « L'église Orthodoxe et son Unité », *Istina* 59 (1961-1962), p.50.

129. Cf. Nissiotis N. A., « Présence théologique, relations oecuméniques et unité

la vérité reçue et vécue par les apôtres, qui sont le duodecastylum firmamentum Ecclesiae, fondement posé par le Christ lui-même.[130] Par la suite, l'union ecclésiastique comme fruit dans les cadres du dialogue a la capacité d'éloigner le danger de l'auto-divinisation et de l'idolâtrie du monde.[131]

e) D'ailleurs, pendant l'examen des questions théologiques qui existent entre les deux églises, il faut aussi prendre en considération les développements les plus récents tant dans le domaine théologique et dans le domaine ecclésial en ce qui concerne les relations entre les deux églises. Il faut donc, limiter l'importance accordée aux schismes, parce que autrement nous sommes contre à l'unité de l'Église.[132] Naturellement, l'histoire du passé ne peut être ignorée, et peut-être elle même peut contribuer considérablement dans les discours pour l'union.[133] Une théologie qui n'essaie pas de garder présentes toutes ces dimensions, passées et présentes, de la vie intérieure de l'église et des ses relations avec le monde, est une théologie limitée et sectaire. Ces sectes qui se sont séparées introduisirent chacune leur opinion particulière et ont divisé l'unité de l'église.[134]

Pour ce faire, nous devons utiliser ou plutôt il faut re-examiner les événements historiques sous la lumière nouvelle dans un Esprit souple. Ainsi, le message orthodoxe nous conduira aujourd'hui à minimiser le plus possible les événements historiques de la séparation et à distinguer les raisons vraiment ecclésiastiques des raisons politiques.[135] En tous cas, il nous faut sauvegarder la tradition de l'église Une, dont aucun chrétien ne peut ignorer le rôle à la fois créateur de l'église et unificateur. De notre temps, il faut aller au-delà des discussions et des controverses modernes, pour retrouver une perspective historique plus large, sinon véritablement universelle « quod semper, ubique et ab omnibus creditum est »[136] pour découvrir

---

intérieure de l'orthodoxie aujourd'hui », *Contacts* 46 (1964), p.167.

130. Cf. Saint Irénée, *Cont. Haer.*, *PG* 7, 855 A.

131. Cf. Matsoukas Nicolaos, *Le mouvement œcuménique. Histoire et Théologie* (en grec), Thessalonique 2000, p.21.

132. Cf. Saint Augustin, *Echiridion* 5, *PL* 40, 233B.

133. Cf. Gongar Yves, *The mystery of the Church*, London 1960, p.34.

134. Cf. *Eusèbe, H. E.* IV, 4,6, col.381 A.

135. Cf. Salachas Dimitrios, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa*, Quaderni di *Odigos*, Centro Ecumenico S.Nicola, padri domenicani, Bari 2000, p.28.

136. Cf., Florovsky Georges, *Saint Scripture, Ecclesia, Tradition*, ed. Pournaras, Théssalonique, [2]2003, p.100 (en grec).

à nouveau le véritable esprit catholique, c'est-à-dire intégral, qui voudrait embrasser l'ensemble de l'expérience acquise par l'église dans son pèlerinage à travers les âges.[137]

f) Or, pendant l'examen des problèmes qui existent, il faut faire la distinction entre les divergences qui sont tolérables quant à la communion en l'Eucharistie et celles qui sont intolérables et demandent qu'une solution et un commun accord soient trouvés (en accordance avec ce que nous avons déjà dit dans le premier chapitre). Il existe une multitude de développements qui sont dus à des conditions historiques spéciales qui ont unilatéralement prévalu soit en Orient, soit en Occident. Ces développements ne constituent pas des éléments nécessairement acceptables ou inacceptables des deux côtés, mais ils ne peuvent pas non plus être sans un examen approfondi considérés comme indifférents pour la communion à l'Eucharistie. Il est donc, nécessaire de définir les critères selon lesquels seront jugées les divergences partielles qui ont eu lieu sur le terrain tant de l'église Catholique Romaine que de l'église Orthodoxe. Pourtant, c'est évident qu'il faut distinguer sur quel domaine se trouvent les difficultés : au niveau de la foi, ou bien à l'expression de la foi, ou autrement à la formulation théologique de la foi.[138]

En particulier, en Occident il y a le témoignage de Saint Augustin, théologien et pasteur, pour qui la variété des usages locaux exprime la richesse de l'église. Comme théologien il a reconnu une valeur positive, et comme pasteur il ajoute le principe, qu'il ne faut pas blesser les frères qui suivent des usages différents. Quand il ne s'agit pas de prescriptions de la Sainte Ecriture, des Traditions apostoliques, des Conciles généraux, il faut se conformer à l'usage de l'église locale pour ne pas soulever des vaines querelles. Il envisage les traditions locales immémoriales et s'oppose en même temps à des innovations introduites par les individus, clercs ou laïcs. Dans les différences légitimes entre les églises doit régner le principe de la charité, lieu de l'unité. En tout cela, Saint Augustin continue l'attitude de Saint Ambroise.[139]

---

137. Cf. Florovsky Georges, *Le corps du Christ vivant,* dans l'ouvrage collectif *La sainte église Universelle, Confrontation Œcuménique,* Paris 1948, p.12.

138. Cf. *L'Osservatore Romano,* (1-12-1979), p.4:« Questo dialogo teologico che sta per incominciare avra lo scopo di superare i malimenti e i dissaccordi che esistono ancora fra noi se non a livello de fede almeno a livello della formulayione teologica. Questo dialogo sara chiamato, partendo da cio che abbiamo in commune, ad identificare, affrontare e risolvere le difficolta che si impediscono ancora la piena unita ».

139. Cf. *Tomos Agapis, Allocution prononcée par le pape Paul VI dans la cathédrale*

Parallèlement, en Orient nous avons le principe formulé par Saint Photius selon lequel l'application de la vie ecclésiale doit être faite avec largesse et liberté : « *Là ou le refus n'est pas question de foi ni rejet d'une décision commune et universelle (katholikon), si chacun garde des coutumes et des pratiques différentes de celles des autres, celui de ne pas léser ceux qui les gardent et de ne pas brimer non plus ceux qui ne les reçoivent pas* ».[140] Nous menons ainsi le dialogue théologique, spirituel et créateur, inspiré par les Pères communs, dans la diversité des usages locaux admise par l'église depuis les origines.[141]

g) Bref, le dialogue *d'amour* doit continuellement accompagner le dialogue *théologique* afin que la résolution des difficultés soit facilitée et que l'approfondissent des relations fraternelles entre les deux églises soit renforcé, tant sur le plan local que général : pour cela il serait profitable que des situations désagréables soient reconsidérées, comme par exemple celle de l'Uniatisme etc. Aussi, il est jugé utile que, pendant la préparation du dialogue, soit sérieusement pris en considération et mis au profit le travail pas officiel fait à des différentes occasions par des groupes d'études mixtes, composés des théologiens Catholiques Romains et Orthodoxes. Généralement parlant, le dialogue théologique peut être fructueux seulement dans une atmosphère d'amour, d'humilité et de prière.[142]

---

du Phanar lors de sa visite au Patriarche Athénagoras, p.374 : « Se retrouver un dans la diversité et la fidélité ne peut être que l'œuvre de l'esprit d'amour. Si l'unité de foi est requise pour la pleine communion, la diversité des usages n'y est pas un obstacle, bien au contraire. Saint Irénée qui portait bien son nom car il était pacificateur par son nom comme pas sa conduite, ne disait-il pas que la différence des coutumes confirme l'accord de la foi ? Quand au grand docteur de l'église d'Afrique, Augustin, il voyait dans la diversité des usages une des raisons de la beauté de l'église du Christ ». Voir aussi, Saint Augustin, *Epistola XXXVI ad Casulannum, LIV et LV ad Januarium*.

140. Cf. Phidas Vlassios, « Présupposées fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'église Orthodoxe et l'église Catholique Romaine », *Proche Orient Chrétien* (=*POC*) 26 (1976), p. 226.

141. Cf. *Tomos Agapis, Allocution prononcée par le Patriarche Athénagoras dans la cathédrale du Phanar alors qu'il recevait le Pape Paul VI* (25-07-1967), p.383.

142. Cf. Maxime le Confesseur, *PG* 91, 1105B : « Μή κατ᾽ ἀλλήλων ἐπαιρωμεθα διά τήν περί ἡμᾶς ἀνισότητα, ἀλλά μᾶλλον σώφρονι λογισμῷ τήν τῆς ὁμοτίμου φύσεως ἀνωμαλίαν ἐξομαλίσωμεν, τά τῶν ἄλλων ἐλλείψεις ταῖς ἡμῶν αὐτῶν ἀναπληροῦντες ὑπερβολαῖς ».

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σ᾽ ἀντίθεση μέ τό ρεῦμα τῆς ἐποχῆς, ὅπου ἔχουμε τήν θεοποίηση τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας, τόν ἐξανθρωπισμό τοῦ Θεοῦ ἤ ἀκόμη ἀκόμη καί το αίτημα γιά τόν «θάνατο» τοῦ Θεοῦ, γεννήθηκε τό ὅραμα καί ὁ πόθος γιά τήν ενότητα μεταξύ τῶν χριστιανῶν. Στόν αἰῶνα μας ἔλαβε σάρκα καί ὀστά αὐτή ἡ προσδοκία γιά ἑνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν σέ οἰκουμενικό ἐπίπεδο μέσα ἀπό τή συγκρότηση καί τή λειτουργία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, τό ὁποῖο παρέχει τίς συνθῆκες, τόν χῶρο καί τή μεθοδολογία, προκειμένου οἱ Ἐκκλησίες ἀπό μόνες τους νά ἔρθουν σ᾽ ἐπικοινωνία καί διάλογο.

Ἡ ἰδέα τοῦ οἰκουμενισμοῦ ὡς ἰδέα αὐτή καθ᾽ αὐτή δέν εἶναι παράγωγο τῆς μετα-μοντέρνας ἐποχῆς, οὔτε αἴτημα κάποιων νεωτεριστικῶν τάσεων πού ἐκφράστηκαν στόν χῶρο τῆς θεολογίας μέσα ἀπό κάποια θεολογικά συστήματα. Ἀντίθετα, ἐμφανίστηκε ἀπό τήν ἀρχή τῆς ὕπαρξης καί τῆς δράσης τῆς Ἐκκλησίας κατά τό ἄνοιγμά της τόσο στόν χῶρο τῶν ἐθνικῶν, ὅσο καί τῶν Ἰουδαίων, βέβαια ὑπό ἄλλη μορφή καί ἀνταποκρινόμενη σέ ἄλλα δεδομένα καί συνθῆκες. Ἡ ρομαντική περίοδος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας πού ἐπικαλεῖται ὅτι ὅλα ἀρχικά ἦταν ἁρμονικά ἀποτελεί μία λανθασμένη ἀπόδοση τῆς πορείας τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ. Τόσο ἡ λατρευτική παράδοση καί ἡ δογματική διδασκαλία, ὅσο καί ἡ διοικητική τάξη τῆς Ἐκκλησίας διαμορφώθηκαν σταδιακά μέσα ἀπό τίς διενέξεις, τόν διάλογο, τούς διωγμούς καί τίς ποικίλες ἐντάσεις. Εἶναι λάθος νά θεωρεῖται ἡ ἑνότητα μεταξύ τῶν χριστιανῶν ὡς δεδομένη καί αὐτονόητη ἀκόμη καί πρίν ἀπό τό ὁριστικό σχίσμα μεταξύ τῆς Δύσης καί τῆς Ἀνατολῆς. Ἐξάλλου εἶχε προηγηθεῖ ἕνα ἄλλο ἐξίσου μεγάλο σχίσμα στήν Ἀνατολή μεταξύ ἐκείνων τῶν ἐκκλησιῶν πού δέν ἀποδέχθηκαν τά ἀποτελέσματα καί τό δόγμα τῆς Συνόδου τῆς Χαλκηδόνας καί ἐκείνων πού προασπίστηκαν τήν διπλή φύση τοῦ Κυρίου. Βέβαια ὀφείλουμε σέ τελική ἀνάλυση πάντοτε νά ὑπενθυμίζουμε στόν ἑαυτό μας ὅτι ἡ ἑνότητα πέρα ἀπό αἴτημα τοῦ Κυρίου εἶναι καί θεία δωρεά. Ἐάν δέν προσεχθεῖ ἰδιαίτερα αὐτός ὁ παράγοντας καί θεωρήσουμε ὅτι ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπό τήν ἀνθρώπινη βούληση καί ἱκανότητα τότε ὁ κίνδυνος τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπό τόν Θεό εἶναι ὁρατός.

Βέβαια ὁ οἰκουμενικός διάλογος ἐκείνης τῆς ἐποχῆς δέν μοιάζει στά χαρακτηριστικά καί στή δομή μέ τόν σύγχρονο διάλογο. Ἐξάλλου κάτι τέτοιο δέν θά ἦταν φυσιολογικό, ὡστόσο τά βαθύτερα αἴτια τῆς λειτουργίας τοῦ διαλόγου θά λέγαμε ὅτι εἶναι ἀκριβῶς ὅμοια, καθώς σκοπό ἔχει τήν ὑπέρβαση τῆς ἀντιπαλότητας, τήν διευκρίνιση τῶν δογματικῶν διαφορῶν, τήν ἀπομάκρυνση ἀπό

τήν ἐσωστρέφεια καί τό ἄνοιγμα πρός τόν ἀδελφό, τήν κοινή μαρτυρία καί διακονία τοῦ κόσμου. Ὡστόσο, ὁ σημερινός διάλογος δέν χαρακτηρίζεται οὔτε ἀπό πολεμική διάθεση, οὔτε διακρίνεται ἀπό τό πνεῦμα τῆς θεολογίας τοῦ μεσαίωνα, ἀλλά διεξάγεται βασισμένος πάνω σ᾿ ἕνα ἄλλο κλίμα καί ἔχοντας μία μορφή εἰρηνική.

Ἔτσι λοιπόν ἡ Ὀρθοδοξία μέσω τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, πού πρωτοστάτησε στήν προσπάθεια αὐτή, ἀλλά καί τῶν ὑπόλοιπων Ὀρθοδόξων Πατριαρχείων καί Αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν πού ἀκολούθησαν, συμμετέχει ὀργανικά τόσο στό Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν, ὅσο καί στούς ἐπιμέρους διμερεῖς ἐπίσημους θεολογικούς διαλόγους πού διεξάγονται μέ τίς ἄλλες χριστιανικές ἐκκλησίες καί ὁμολογίες. Ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία σ᾿ ὅλες τίς δομές καί τίς ἐκφράσεις τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης ἦταν παροῦσα, καθώς ἡ συμμετοχή της δέν ἀποτελεῖ μία ἐξωτερική μορφή καί μία ἰδιότητα προσωρινή, ἀλλά προέρχεται ἀπό τήν ἴδια τήν οὐσία της. Μέ ἄλλα λόγια δέν εἶναι μία ἀποστολή γιά τούς λίγους καί τούς εἰδικούς, ἀλλά μία οὐσιαστική ἔκφραση τῶν πολλῶν πού συγκροτοῦν τό σῶμα της. Στό σημεῖο αὐτό στηρίζεται ἡ ἀναγνώριση ἐκ μέρους τῶν Ὀρθοδόξων τῶν ἄλλων χριστιανικῶν ἐκκλησιῶν καί ὁμολογιῶν, χωρίς αὐτό νά σημαίνει καί ταυτόχρονη ἀποδοχή ἤ ἀναγνώριση τῆς διδασκαλίας πού πρεσβεύουν. Παράλληλα ἡ ἀναγνώριση τῆς ὕπαρξης τοῦ ἄλλου δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά ἡ συνειδητοποίηση τῆς σημερινῆς τραγικῆς κατάστασης. Δέν μποροῦμε νά ἐθελοτυφλοῦμε συνειδητά καί νά ἀπέχουμε ἀπό τόν διάλογο προφασισμένοι τήν «ἀνωτερότητά» μας ἤ τήν ἱστορικότητά μας. Στόν ἀναγκαῖο πλέον σημερινό διάλογο ἀπαιτοῦνται δύο ἤ περισσότερα μέλη, διαφορετικά καταντᾶ μονόλογος.

Ἕνα ἄλλο χαρακτηριστικό σημεῖο τοῦ σημερινοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου καί τῶν διμερῶν θεολογικῶν διαλόγων πού διεξάγει ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι ἡ συμμετρία καί ἡ ἀναλογία μεταξύ τῆς αὐτονομίας καί τῆς ἐλευθερίας, πάντοτε μιλώντας μέ ὅρους ἐκκλησιολογικούς καί ἐκκλησιαστικούς. Ἡ αὐτονομία δέν ἔχει νά κάνει μέ τήν ἀναρχία καί τήν ἀταξία καί ἡ ἐλευθερία ὁμοίως δέν ἔχει νά κάνει μέ τήν ἀνεξαρτησία. Ἀντιθέτως ἀποτελοῦν συστατικά καί δομικά στοιχεῖα τῆς αὐτοκεφαλίας, ὅπου πάντα ὑφίσταται ὁ ρόλος τοῦ πρώτου πού προΐσταται τόσο στή σύνοδο, ὅσο καί στήν εὐχαριστιακή σύναξη, πράγμα ὅμως πού προϋποθέτει τήν ὕπαρξη καί τή λειτουργία τῆς συνόδου. Ἐντός τῆς συνόδου κριτήριο γιά τή λήψη ἀποφάσεων εἶναι ἡ ὁμοφωνία καί ὄχι ἡ ἐπιβολή. Αὐτά ἀποτελοῦν στοιχεῖα πού μποροῦν νά χρησιμοποιηθοῦν καί ἐν μέρει χρησιμοποιοῦνται στόν τρόπο λειτουργίας καί δράσης τῶν

θεολογικῶν διαλόγων.

Ἡ ὕπαρξη τοῦ διαλόγου δέν σημαίνει τήν ἀνυπαρξία τῶν διαφορῶν. Ἐξάλλου γι᾽ αυτό καί πραγματοποιεῖται ὁ διάλογος, προκειμένου νά ξεπεραστοῦν οἱ δυσκολίες πού κρατοῦν τούς χριστιανούς σέ διαίρεση. Τό πέρας τοῦ διαλόγου θά σημάνει καί τή δυνατότητα οἱ ἐκκλησίες νά περάσουν στήν ἑπόμενη φάση τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης πληρώνοντας τό ἔργο τοῦ διαλόγου. Εἶναι σημαντικό οἱ διαφορές πού ὑφίστανται οὔτε νά ἀγνοηθοῦν, οὔτε νά μείνουν στό περιθώριο, διότι θά λειτουργήσουν ἐκ νέου ἀρνητικά δημιουργώντας νέο ἀπόστημα στίς ἐκκλησιαστικές σχέσεις. Ἀντίθετα στίς διαφορές καί στά προβλήματα πρέπει νά τούς δίνεται ἡ ἁρμόζουσα βαρύτητα, ὅσο δύσκολο καί ἐπώδυνο νά εἶναι αὐτό. Ἡ κατάκτηση τῆς μέσης αλήθειας ἤ ἡ προσωρινή καί μερική ἀνοχή κάποιων πραγμάτων στίς ἐκκλησιαστικές σχέσεις δέν εἶναι βῆμα πρός τά ἐμπρός.

Ἕνα ἄλλο στοιχεῖο πού δέν πρέπει νά διαφεύγει τῆς προσοχῆς μας εἶναι ὁ ρόλος καί ἡ δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στήν ἱστορική ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων, καθώς ὁ ἄνθρωπος πολλές φορές βασισμένος ἀποκλειστικά στίς δικές του δυνάμεις ἀγνοεῖ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ ἤ τό μεταφράζει ὅπως ὁ ἴδιος ἐπιθυμεῖ. Γι᾽ αὐτό καί πρέπει νά μᾶς προβληματίζει, ἐάν καί ἐφόσον καί ὅπου παρατηρεῖται στούς κόλπους τῆς ἐκκλησίας μας, ἡ μή ὕπαρξη ἑνός πνεύματος καταλλαγῆς, συνδιαλλαγῆς καί εἰρήνευσης μέ τόν ἕτερο Χριστιανό, γιατί ἔτσι θά ὑπάρχει ὁ φόβος νά ὁμοιάσουμε μέ τόν μεγάλο ἀδελφό τῆς παραβολῆς τοῦ ἀσώτου, πού ἀντί νά χαρεῖ λυπήθηκε μέ τήν ἐπιστροφή τοῦ ἀδελφοῦ του. Ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία λοιπόν καλεῖται ὄχι μόνο νά χαρεῖ, ἀλλά καί νά ἐπιδιώκει τήν «ἐπιστροφή» τοῦ ἀδελφοῦ της μέσα ἀπό τόν διάλογο. Γιά νά συμβεῖ ὅμως αὐτό προϋποθέτει τήν προσωπική καί συλλογική ἄσκηση ὡς προετοιμασία γιά τή συμμετοχή της στόν διάλογο. Διαφορετικά, ἐάν ἡ κάθε πλευρά διατηρεῖ τόν ἑαυτό της μακριά ἀπό τήν αὐτοκριτική καί τήν αὐτοεξέταση τότε ἡ ὅλη κατάσταση θά ὁδηγηθεῖ σέ ἀδιέξοδο.

Μέ ἄλλα λόγια ἡ θεολογική καί κυρίως ἡ ἐκκλησιολογική αὐτάρκεια ἦταν καί εἶναι πάντα ἐπικίνδυνη. Γι᾽ αὐτό καί ἡ Ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστική ἱστορία τόνισε τήν ἔννοια τῆς εὐχαριστιακής κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν, καί ὄχι τήν ὕπαρξη ἑνός μοναδικοῦ κέντρου τό ὁποῖο νά κανονίζει τόν τρόπο διοίκησης τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. Ἐξάλλου ἡ ὕπαρξη καί ἡ λειτουργία τοῦ ἑνός κέντρου (ἐπισκοπικοῦ, μητροπολιτικοῦ ἤ πατριαρχικοῦ) στήν Ὀρθοδοξία ἔχει καθαρά χαρακτήρα καί ρόλο διακονικό, ὡς πρῶτος μεταξύ ἴσων, χωρίς τή δυνατότητα νά ἐπεμβαίνει στά ἐσωτερικά καί διοικητικά θέματα ἄλλης

περιφέρειας, πέραν τῆς δικῆς του.

Ὅλα αὐτά τά στοιχεῖα πού προαναφέρθηκαν χαρακτηρίζουν τόσο τόν εὐρύτερο οἰκουμενικό, ὅσο καί εἰδικότερα τόν διμερῆ θεολογικό διάλογο μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καί καλύπτουν τό πρῶτο κεφάλαιο τῆς παρούσας μελέτης, πού χωρίζεται στά ἑξῆς μέρη:

1.1.Οἱ οἰκουμενικές ἀπαρχές τοῦ διμεροῦς διαλόγου μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας.
1.2. Θεμελιώδεις προϋποθέσεις γιά ἕναν ἐπίσημο θεολογικό διάλογο.
1.3. Ἀποδοχή ἤ ἀπόρριψη τῶν διαφορῶν στόν θεολογικό διάλογο.
1.4. Πλουραλισμός ἤ ἀποκλειστικότητα στόν οἰκουμενικό θεολογικό διάλογο; Ποικιλομορφία ἤ ὁμοιομορφία;
1.5. Ὁ διμερής θεολογικός διάλογος στά πλαίσια τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας.
1.6. Προοπτικές καί ἐπιδιώξεις τοῦ θεολογικοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου.

Τό δεύτερο κεφάλαιο τῆς μελέτης μας ἀπαρτίζεται μέ τή σειρά ἀπό τά στοιχεῖα ἐκεῖνα, πού περιγράφουν τόν «διάλογο ἐν ἀγάπῃ»:

2.1. Οἱ τρεῖς συναντήσεις μεταξύ τῶν ἡγετῶν τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.
2.2. Ἡ ἐπιστροφή τῶν ἱερῶν λειψάνων, ὡς μία πράξη ἀληθινῆς ἀγάπης.
2.3. Ἡ ἄρση τῶν ἀναθεμάτων ἀπό τόν Πατριάρχη Ἀθηναγόρα Α' καί τόν Πάπα Παῦλο ΣΤ'.

Εἶναι ἀναγκαῖο ν᾿ ἀναφερθεῖ ὅτι πρίν περάσουμε στό στάδιο τοῦ «διαλόγου ἐν ἀληθείᾳ», προηγήθηκε τό στάδιο τοῦ «διαλόγου ἐν ἀγάπῃ», γεγονός ὅμως πού μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου λησμονήθηκε καί ἐμφανίστηκαν πάλι στίς καρδιές καί στίς μνῆμες τῶν ἀνθρώπων αἰτίες καί συμπεριφορές πού διαιροῦν καί διασποῦν τίς ὅποιες προσπάθειες γίνονται γιά τήν ἑνότητα τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου. Πρέπει νά γίνει κατανοητό πρός ὅλους τούς μετέχοντες τοῦ διαλόγου ὅτι ἕνας διάλογος ἀγάπης χωρίς τόν παράγοντα τῆς θεολογίας εἶναι ἕνας ἁπλός κενός συναισθηματισμός, ὅπως ἐπίσης καί ἕνας θεολογικός διάλογος χωρίς τό στοιχεῖο τῆς ἀγάπης τρέπεται πολύ γρήγορα καί εὔκολα σέ ἀνταλλαγή φιλοσοφικῶν ἐπιχειρημάτων καί ὀρθολογικῶν φιλολογιῶν. Χωρίς τήν ἔμπρακτη ἀγάπη ὁ χριστιανισμός θά ἦταν μία ἰδεολογία θεολογικο-φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ καί κατεύθυνσης, γι᾿ αὐτό πρέπει νά ἔχουμε συνεχῶς στό νοῦ μας τήν ἀναζήτηση τῆς ἑνότητας καί τῆς κοινωνίας παρά τά ὅποια προβλήματα ὑπάρχουν καί κατά καιρούς

ἐμφανίζονται.

Ὁ διάλογος τῆς ἀγάπης λοιπόν ξεκίνησε μέ τίς συναντήσεις τῶν ἀντιπροσωπειῶν καί κυρίως μέ τίς ἐπίσημες ἑκατέρωθεν ἐπισκέψεις σέ Ρώμη καί Κωνσταντινούπολη τῶν εκκλησιαστικών ηγετών, πρᾶγμα πού προλείανε οὐσιαστικά τό ἔδαφος καί τό κλίμα τῶν διμερῶν σχέσεων. Ὡστόσο, ἐκεῖνο τό γεγονός πού σηματοδότησε τή νέα ἐποχή στίς δια-εκκλησιαστικές σχέσεις μεταξύ Δύσης καί Ἀνατολῆς ἦταν ἡ προσκυνηματική συνάντηση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἀθηναγόρα τοῦ Α΄ καί τοῦ Πάπα Ρώμης Παύλου τοῦ ΣΤ΄ στά Ἱεροσόλυμα τόν Ἰανουάριο τοῦ 1964 καί ἡ ἀμοιβαία ἄρση ἀπό τίς καρδιές καί ἀπό τό μέσον τῶν δύο Ἐκκλησιῶν τῶν ἀναθεμάτων μεταξύ ἐκείνων τῶν προσώπων πού εἶχαν δράσει κατά τήν περίοδο τοῦ σχίσματος τοῦ 1054. Τό γεγονός αὐτό τῆς ἄρσης τῶν ἀναθεμάτων ἀποτελεῖ μία πράξη εἰλικρίνειας καί μία φανερή ἐκδήλωση τῶν προθέσεων τῶν δύο διαλεγόμενων πλευρῶν καί παράλληλα μία πρόσκληση σέ πνεῦμα ἐμπιστοσύνης καί ἀμοιβαίας εὐθύνης μέ ἀπώτερο σκοπό τήν ἀπό κοινοῦ προώθηση τοῦ διαλόγου. Ὡστόσο, εἶναι χρήσιμο νά γίνει ἡ διευκρίνιση ὅτι δέν μιλοῦμε περί ἀπεμπόλησης τῆς μνήμης τῶν ἱστορικῶν γεγονότων μέ σκοπό νά κερδίσουμε μία «νέα» μνήμη, ἀλλά ἐπιδίωξη εἶναι νά κατανοήσουμε μέ διαύγεια τό παρελθόν καί τά λάθη πού συνέβησαν μέ σκοπό νά χτίσουμε τό μέλλον τῶν σχέσεων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, δηλαδή τῶν χριστιανῶν ἀνθρώπων. Βέβαια ἡ ἄρση τῶν ἀναθεμάτων ἀπέμεινε τελικά ὡς μία πράξη συμβολική κατ᾽ οὐσίαν, ἐφόσον δέν τήν ἀκολούθησε καμία ἐπίσημη δογματική ἤ κανονική πράξη ἤ σχετική ἀπόφαση ἀπό καμία Ἐκκλησία.

Ἐπίσης δέν ἦταν μικρότερης ἀξίας ἡ πρόσκληση καί ἡ συμμετοχή τῶν Ὀρθοδόξων ἀντιπρόσωπων στίς ἐργασίες τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου (1962-1965), τό Διάταγμα περί Οἰκουμενισμοῦ (Unitatis Redintegratio) πού ἐξεδόθη ἀπό τή μεριά τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, καθώς καί ἡ ἐπιστροφή σέ Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες πολλῶν ἁγίων λειψάνων τή δεκαετία τοῦ 1960, τά ὁποῖα ἐπί αἰῶνες διατηροῦνταν στή Δύση, ὅπως ἡ κάρα τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέα, ἡ κάρα τοῦ ἁγίου Τίτου, τό ἱερό σκήνωμα τοῦ ἁγίου Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου, τά ἱερά λείψανα τοῦ μεγαλομάρτυρος ἁγίου Δημητρίου, μέρος τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου Ἰσιδώρου καί τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, καί στή δεκαετία τοῦ 2000 ἔχουμε τήν ἐπιστροφή τῶν ἱερών λειψάνων τῶν ἁγίων Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.

Τέλος τό τρίτο κεφάλαιο τῆς μελέτης μας ἀφορᾶ τή φάση τοῦ «διαλόγου ἐν ἀληθείᾳ» καί συγκεκριμένα τήν προετοιμασία τῆς ἔναρξης, τόν σκοπό καί τή μεθοδολογία τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου

(χωρίς ν' ἀναλύσουμε καθόλου τά κοινά κείμενα μέ τά ὁποῖα θά ἀσχοληθοῦμε σέ ἄλλη μελέτη) μεταξύ τῶν δύο ἐκκλησιῶν:

3.1. Ἡ Διορθόδοξη Τεχνική Θεολογική Ἐπιτροπή. Ἡ Μικτή Διεθνής Θεολογική Ἐπιτροπή μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καί ἡ ἐπίσημη ἔναρξη τοῦ διμεροῦς διαλόγου.

3.2. Ὁ σκοπός τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

3.3. Ἡ μεθοδολογία τοῦ διμεροῦς διαλόγου.

Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο λοιπόν δέκα χρόνια μετά τήν ἄρση τῶν ἀναθεμάτων προχώρησε μέσα ἀπό τήν ἐγκύκλιο ἐπιστολή νούμερο 697 στήν ἵδρυση τῆς Τεχνικῆς Ἐπιτροπῆς Διορθοδόξων Θεολόγων, προκειμένου νά ἀναλάβει καί νά διεξαγάγει ἐπί τοῦ παρόντος τό ἔργο πρῶτον τῆς συγκεντρώσεως καί ἀξιολογήσεως τῶν πορισμάτων τῶν κατά τόπους Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν σχετικά μέ τό θέμα τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μέ τήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία και δεύτερον νά χαράξει ἐπί αὐτοῦ τοῦ ζητήματος μία κοινή καί ἀπό Πανορθοδόξου συνεννοήσεως ἐφεξῆς γραμμή. Ἕνα χρόνο ἀργότερα τό 1975 ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης Δημήτριος ἀνακοίνωσε ἐπίσημα στόν Πάπα Ρώμης Ἰωάννη-Παῦλο Β' αὐτή τήν πράξη ὡς ἀπόφαση Πανορθοδόξου χαρακτήρα καί ἐπίσης ἀνακοινώθηκε ὅτι σκοπός της ἦταν νά ἐμπλακεῖ ἄμεσα μέ σκοπό τήν προετοιμασία τῶν θεμάτων τοῦ διαλόγου τῆς ἀλήθειας, ὁ ὁποῖος θά ἀντικαθιστοῦσε τόν διάλογο τῆς ἀγάπης. Ἔτσι τό 1979, δηλαδή τέσσερα χρόνια ἀργότερα, εἶναι τό ἔτος ἵδρυσης τῆς Μικτῆς Διεθνῆς Θεολογικῆς Επιτροπής μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὁποίας τό έργο προετοιμάζει ἡ Μικτή Συντονιστική Ἐπιτροπή συναποτελούμενη ἀπό δύο μέρη: ἀπό τούς Ρωμαιοκαθολικούς ἀντιπροσώπους (πέντε μέλη) καί ἀπό τούς Ὀρθοδόξους (ἐξίσου πέντε μέλη), καί ἡ ὁποία ἀφοῦ μελετήσει τή θεματική ἑνότητα παραδίδει τίς τελικές της ἀναφορές πρός ἐπεξεργασία, διόρθωση καί ἔγκριση στήν ὁλομέλεια τῆς Μικτῆς Διεθνῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς.

Ἡ ἐπίσημη ἔναρξη τοῦ θεολογικοῦ διμεροῦς διαλόγου ἔγινε τόν Μάϊο τοῦ 1980 καί διήρκεσε μέχρι τόν Ιούλιο τοῦ 2000 σέ πρώτη φάση, ἐνῶ ἐν συνεχείᾳ ἡ δεύτερη περίοδος ξεκίνησε μέ τή συνάντηση τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς στό Βελιγράδι τόν Σεπτέμβριο τοῦ 2006, ἔχοντας παρουσιάσει μέχρι σήμερα τό κείμενο τῆς Ραβέννας (2007). Ἀναφορικά μέ τή σύνταξη κειμένων πρέπει νά ὁμολογήσουμε ὅτι ἡ πρώτη φάση τοῦ διαλόγου ἦταν πιό ἀποδοτική καί πιό παραγωγική (Μόναχο 1982, Bari 1987, Νέο Βάλαμο 1988 καί Μπαλαμάντ 1993) μέχρι τό σημεῖο φυσικά πού ὁ διάλογος ἄγγιξε τό ἀκανθῶδες θέμα τῆς Οὐνίας, ἐκεῖ ὅπου

οὐσιαστικά καί δικαίως ὑπῆρξε ἔντονη διαμαρτυρία ἀπό τή μεριά τῶν Ὀρθοδόξων τόσο γιά τή μεθοδολογία, ὅσο καί γιά τόν σκοπό τῆς ὕπαρξης τοῦ διαλόγου, ἐφόσον δέν τηροῦνται τά συμφωνηθέντα κείμενα ἀπό τή διοίκηση τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι διαπιστώνει κάποιος ἕνα κενό στόν θεολογικό διάλογο μεταξύ τοῦ 2000 καί τοῦ 2006, ὡς συνέπεια τῆς στάσης τῆς ἐπίσημης Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῶν μελῶν τῶν Οὐνιτικῶν κοινοτήτων, πρᾶγμα πού εἶχε ἤδη προκαλέσει τόν Μάρτιο τοῦ 1992 τήν ἔντονη Πανορθόδοξη ἀντίδραση σέ ἐπίπεδο Προκαθημένων καί ἔπειτα τό 2000 μετά τήν λήξη τῶν ἐργασιῶν τῆς Η΄ Γενικῆς Συνέλευσης τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς στό Emmitsbourg τῆς Βαλτιμόρης τῶν Η.Π.Α. τήν ἐκ νέου ἀποφασιστική καί δριμεία ἀντίδραση τῶν Ὀρθοδόξων ἔναντι τῆς πολιτικῆς καί τῆς τακτικῆς πού ἀκολουθεῖ τό Βατικανό σέ σχέση μέ τούς Οὐνίτες.

Ὡς σκοπός τοῦ διαλόγου ἀπό τήν ἀρχή τέθηκε ἡ ἀποκατάσταση τῆς πλήρους ἑνότητας μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν πρᾶγμα πού ταυτίζεται μέ τήν εὐχαριστιακή κοινωνία, δείγμα τοῦ τέλους τοῦ ἐπίσημου διαλόγου. Φυσικά αὐτή ἡ εὐχαριστιακή ἑνότητα δέν μπορεῖ παρά νά βασιστεῖ στήν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία τῆς κοινῆς παράδοσης στή κοινή δογματική διδασκαλία πού ἀπορρέει ἀπό τίς ἑπτά Οἰκουμενικές Συνόδους τῶν ὀχτώ πρώτων αἰώνων καί στήν Ἁγία Γραφή. Πάντως σέ κ α μ ί α περίπτωση το μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας δέν μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ προκαταβολικά ἤ περιπτωσιολογικά γιά τήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιών, καθώς δέν ἀποτελεῖ κάποιο μέσο κοινωνίας μεταξύ ἄλλων, ἀλλά τό ἀποκορύφωμα καί τόν καρπό τοῦ τέλους τοῦ διαλόγου. Ἐπίσης ἕνας ἄλλος σκοπός τοῦ διαλόγου πού ἐπίσης τέθηκε ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι ἡ ἀπό κοινοῦ μαρτυρία τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἔναντι τῶν κοινωνικῶν, οἰκονομικῶν, περιβαλλοντικῶν κ.ἄ. προβλημάτων πού ἀντιμετωπίζει ὁ κόσμος.

Τέλος ἀναφορικά μέ τή μεθοδολογία πού ἀκολούθησαν τά μέλη τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς στήν πορεία τοῦ διαλόγου ἦταν ὅτι βασίστηκαν στήν ἀμοιβαιότητα καί στήν ἰσότητα ὡς ἕνα δεῖγμα τῆς παράλληλης ἱστορικῆς ἀναγνώρισης τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Ἐπίσης ἡ ἀρχή τοῦ διαλόγου ἔγινε ἀπό τά ἑνοῦντα θεολογικά σημεῖα καθαρά γιά λόγους ψυχολογικούς, ὥστε ἀφοῦ πρῶτα δημιουργηθεῖ μία ἑνιαία βάση στή συνέχεια νά προχωρήσουν καί στή συζήτηση ἐπί τῶν πιό δύσκολων καί πολύπλοκων θεμάτων, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι οἱ διαφορές ἀγνοήθηκαν ἤ παραλήφθηκαν ἀπό τό εὐρύτερο πλάνο ἐργασίας τῆς Ἐπιτροπῆς. Μάλιστα ἔξι χρόνια ἀργότερα, δηλαδή τό 1986, οἱ Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες ἀποφάσισαν κατά τήν Γ΄ Πανορθόδοξη Διάσκεψη νά ἐπιλέγονται πλέον θέματα καί ἀπό τή λίστα μέ τά

σημεῖα ἐκεῖνα πού χωρίζουν τίς δύο Ἐκκλησίες.

Ἕνα ἄλλο μεθοδολογικό στοιχεῖο πού χρήζει ἀναφορᾶς εἶναι ἡ κοινή ἀπόφαση νά χρησιμοποιεῖται στά κείμενα μία γλώσσα ὄχι ἐχθρική καί μία ὁρολογία ἐφαρμόσιμη. Παράλληλα τό αἴσθημα εὐθύνης καί εἰλικρίνειας πρέπει νά διακρίνει καί τίς δύο πλευρές καθ᾽ ὅλη τή διάρκεια τῆς πορείας τοῦ διαλόγου, γεγονός πού πρέπει νά ὁδηγήσει σέ μία ἐκ νέου ἑρμηνεία τῶν ἱστορικῶν γεγονότων ὑπό τό φῶς τῶν νέων συνθηκῶν καί χωρίς τό αἴσθημα τῆς μισαλλοδοξίας. Κατά τή διαδικασία αὐτή πρέπει νά γίνει ἡ διάκριση μεταξύ ἐκείνων τῶν διαφορετικῶν σημείων πού μποροῦν νά παραμείνουν ὡς ἀνεκτά καί χαρακτηριζόμενα ὡς μή θεολογούμενα καί ἀπό τήν ἄλλη μεριά ἐκεῖνα τά σημεῖα πού χρήζουν ἄμεσης ἀντιμετώπισης καί λύσης.

Βιβλιοπαρουσίαση

Ἱερά Θεολογική Σχολή τῆς Χάλκης (Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καί ἡ Θεολογική Σχολή τοῦ Σταυροῦ (Πανάγιος Τάφος/ Πατριαρχεῖον Ἱεροσολύμων)

Βιβλιογραφία

Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Ἐπετηρίς Μελῶν, Ἀθῆναι 1992, β' ἔκδ., ὁμοίως 2009 (Ἐπετηρίς).
Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, *Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 2004* (Ἡμερολόγιον).
Παπαδοπούλου Χρυσοστόμου (Ἀθηνῶν), *Ἡ Ἱερά Μονή τοῦ Σταυροῦ καί ἡ ἐν αὐτῇ Θεολογική Σχολή*, Ἱεροσόλυμα, 2005.
-- *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῶν Ἱεροσολύμων*, β' ἔκδ., Ἀθῆναι, 1970.
Σταυρίδου Βασιλείου Θ., *Σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μετά τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων διά Μέσου τῶν Αἰώνων*, Θεσσαλονίκη, 1974. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 57 (1974) 258-265.
---- *Ἡ Ἱερά Θεολογική σχολή τῆς Χάλκης*, β' ἔκδ., Θεσσαλονίκη, 1988 (Χάλκη), τ. β', Θεσσαλονίκη 2001.
---- *Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, Ἡ Ἱερά Μητρόπολις Πριγκηποννήσων*, β' ἔκδ., Θεσσαλονίκη, 2003, τ. Β', ὁμοίως 2007.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ

Ἀπόφοιτοι τῆς Χάλκης ἁγιοταφῖται εἴτε καί ἀπό ὅλας περιοχάς ὑπηρετοῦν εἰς τόν Πανάγιον Τάφον, ὡς ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι, διάκονοι καί λαϊκοί καί εἰς τήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Σταυροῦ.

Ἀπόφοιτοι Χάλκης ἐργάζονται ὡς καθηγηταί καί διευθυνταί εἰς τήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Σταυροῦ.

Καθηγηταί Χάλκης διδάσκουν εἰς τήν σχολήν τοῦ Σταυροῦ εἴτε καί τἀνάπαλιν.

Χρονολογικῶς ὁ α') τοιοῦτος ἀπόφοιτος τοῦ ἔτους 1851 εἶναι ὁ Κύριλλος Ἀθανασιάδης καί τελευταῖος, ἐπί τοῦ παρόντος, ὁ Παλλάδιος Ἀντωνίου, τοῦ ἔτους 1964. Τοιουτοτρόπως καλύπτεται μία περίοδος χρονική 110 ἐτῶν περίπου.

ΑΠΟΦΟΙΤΟΙ ΧΑΛΚΗΣ

1. Κύριλλος Ἀθανασιάδης (1851), μοναχός ἐκ Περιστάσεως,

ὑπηρετεῖ ὡς ἔξαρχος τοῦ Παναγίου Τάφου εἰς τήν Σμύρνην. Διευθυντής καί καθηγητής εἰς τήν σχολήν τοῦ Σταυροῦ (1861-1983). Χάλκη, σ. 251.

2. Γερμανός Γρηγορᾶς (1855), ἐκ τῆς Καππαδοκίας. Καθηγητής καί σχολάρχης Χάλκης καί τοῦ Σταυροῦ (1858-1863). Ὡς νυμφαγωγοί τόν φέρουν εἰς τά Ἱεροσόλυμα ὁ Κωνσταντῖνος Τυπάλδος καί ὁ Ἠλίας Ταντalίδης. Χάλκη, σελίδες 90-91, 252.

3. Εὐγένιος Παρασκευᾶς (1855), ἐκ Λέσβου. Καθηγητής καί διευθυντής τῆς Σχολῆς τοῦ Σταυροῦ, Χάλκη, σ. 252.

4. Νικόδημος Κωνσταντινίδης (1855), ἐκ Κωνσταντινουπόλεως. Διευθυντής τῆς σχολῆς τοῦ Σταυροῦ, Θανών ὡς Κυζίκου, Χάλκη, σ. 252.

5. Βενιαμίν Ἁγιοταφίτης (1857) Ἰωαννίδης, ἐκ Κωνσταντινουπόλεως. Καθηγητής τῆς σχολῆς τοῦ Σταυροῦ, Χάλκη, σ. 253.

6. Φώτιος Ἀλεξανδρίδης (1857), ἐκ Λέσβου. Καθηγητής καί διευθυντής τῆς σχολῆς τοῦ Σταυροῦ. Ἀρχιδιάκονος τοῦ Θρόνου Ἱεροσολύμων. Καθηγητής εἰς τήν Χάλκην, Χάλκη, σελίδες 198, 253.

7. Ἐπιφάνιος Ματθαίου (1860), ἐκ Κύπρου. Διευθυντής εἰς τήν σχολήν τοῦ Σταυροῦ. Μητροπολίτης Ἰορδάνου, Χάλκη, σ. 254.

8. Κύριλλος Μιχαηλίδης (1863), ἐκ Σάμου. Ὑπότροφος τοῦ Ἱεροσολύμων Κυρίλλου (1874). Χάλκη, σ. 254.

9. Βασίλειος Ἀντωνιάδης (1884), ἐκ Καισαρείας Καππαδοκίας. Καθηγητής τῆς σχολῆς τοῦ Σταυροῦ 91883-1888) καί τῆς Χάλκης. Χάλκη, σελίδες 259, 338.

10. Γερμανός Βασιλάκης (1881), ἀπό τά Ἀλάτσατα. Διευθυντής καί καθηγητής εἰς τήν Σχολήν τοῦ Σταυροῦ καί τῆς Χάλκης (μόνον καθηγητής). Ἀρχιδιάκονος τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων Προϊστάμενος τῆς ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου κοινότητος τῶν Παρισίων Χάλκη. Σελίδες 206,262.

11. Θεοφάνης Παπαδόπουλος (1884), ἐκ Συγῆς. Ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως, Ναζαρέτ, Χάλκη, σ. 23.

12. Ἀντώνιος Παραλέας (1884), ἐκ Χίου. Ἐδίδαξεν εἰς τήν σχολήν τοῦ Σταυροῦ, Χάλκη, σ. 263.

13. Νικόλαος Θεοδούλου (1914), ἐκ Ναζαρέτ. Μητροπολίτης Ἀξώμης. Θάνατος 1967. Ἱεράρχης ἄξιος λόγου, σημαντικός. Χάλκη, σ. 284.

14. Ἐλευθέριος (Ἀρίσταρχος) Ἰωαννίδης (1955). Μοναχός τοῦ Παναγίου Τάφου. Πατριαρχικός Ἔξαρχος εἰς τήν Κωνσταντινούπολιν, 1999-2001. Ἐπετηρίς, σ. 54. Χάλκη σ. 473. θάν. 5 Ἰουνίου 2006.

15. Κορνήλιος (Ἐμμανουήλ) Ροδουσάκης (1963), ἁγιοταφίτης, ἐκ Κρήτης. Μητροπολίτης Πέτρας. Χάλκη, σ. 489. Ἐπετηρίς σ. 130.

16. Σωφρόνιος Χαραλάμπους (1964), ἐκ Κύπρου, ἁγιοταφίτης.

Ὑπηρέτησεν εἰς τήν Ἱεράν Ἀρχιεπισκοπήν Θυατείρων καί Μ.Β. Θάν. 1993. Χάλκη, σ. 490. Ἐπετηρίς σ. 155.

17. Παλλάδιος Ἀντωνίου (1964), Ἀμαλιάς, άγιοταφίτης. Μητροπολίτης Πτολεμαΐδος. Χάλκη, σ. 490. Ἐπετηρίς, σ. 25.

Καθηγηταί Χάλκης διδάξαντες εἰς τήν Σχολήν τοῦ σταυροῦ καί τἀνάπαλιν.

18. Λέανδρος Ἀρβανιτάκης. Καθηγητής τῆς Σχολῆς τοῦ Σταυροῦ (1857-1876). Καί τῆς Χάλκης. Μαθήματα: ἑλληνικά, λατινικά, ἱστορία. Χάλκη, σ. 243. (θάν. 1893).

19. Εὐστράτιος Γεωργιάδης, καθηγητής καί εἰς τάς δύο σχολάς. ἑλληνικά, πολιτική ἱστορία, θάν. 1917. Χάλκη, σ. 245.

Βασίλειος Θ. Σταυρίδης

Ἰωάννου Γ. Κουρεμπελέ, *Λόγος Θεολογίας Α'*, Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2009, σς.467

Πρόκειται γιά ἕνα πόνημα ἑνός θεολόγου ἐπιστήμονα (ὁ Ι. Γ.Κουρεμπελές εἶναι Ἐπίκ. Καθ. στό τμῆμα Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ.) πού ἀκουμπάει στό σήμερα καί ἀφουγκράζεται τόν προβληματισμό τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου γιά τά θεολογικά δρώμενα καί ὄχι μόνο. Εἶναι μία προσπάθεια νά φωτισθοῦν ἐκεῖνα τά ἐρωτήματα πού ἀφοροῦν τό σωτηριολογικό πρόβλημα τοῦ πεπερασμένου ἀνθρώπου, τά ὁποῖα ἀπασχόλησαν τήν θεολογική σκέψη στό παρελθόν καί ἀναδιατυπώνονται στό σήμερα μέσα ἀπό τήν δυτική κυρίως σκέψη.

Τό περιεχόμενο τοῦ βιβλίου διαρθρώνεται μέσα ἀπό πέντε μελετήματα στά ὁποῖα ξεδιπλώνεται ἡ ἀγωνία τοῦ συγγραφέα γιά τό θέμα πού κυρίως τόν ἀπασχολεῖ, πού δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τήν οἰκουμενικότητα τοῦ Λόγου καί πώς αὐτή εἶναι ἀπόλυτα συνυφασμένη στό σαρκωμένο θεανδρικό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι στό πρῶτο μελέτημα παρατηρεῖται ἡ ἀνεπάρκεια τοῦ «Λογοκεντρισμοῦ» ὅπως αὐτή ἐκφράζεται ἀπό ἕναν σύγχρονο δυτικό θεολόγο τόν J.Dupuis. Ὁ συγγραφέας (ἀπό ἐδῶ καί στό ἑξῆς Ι.Γ.Κ.) ἀντιπαρατίθεται στόν ἔντονο ἀποφατισμό τοῦ δυτικοῦ θεολόγου πού ὑποστηρίζει ὅτι τό σωστικό ἔργο τοῦ Χριστοῦ περιορίζεται ἀπό τήν δράση τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ. Ὁ ἐγκεντρισμός μέσα στό χριστολογικό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας εἶναι ἡ ἀπάντηση πού προτείνει ὁ Ι.Γ.Κ. στήν ἀπό-ϊστοριοποίηση τοῦ προσώπου τοῦ Λόγου, ἡ ὁποία τελικά βλάπτει τήν οἰκουμενική προοπτική στήν ἔμπρακτή της ἀναφορά.(σελ.68).

Ἐνῶ στό προηγούμενο μελέτημα ὁ συγγραφέας ἀντιπαρατέθηκε στόν ἄκρατο ἀποφατισμό τοῦ J.Dupuis, στό δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου του καταφέρεται στόν ἠθικιστικό κίνδυνο πού ὁδηγεῖ μοιραῖα ἡ ἀκραία καταφατική θεολογία τοῦ σεβ.ἐπισκόπου Περγάμου Ἰωάννη Ζησιούλα. Τό θέμα εἶναι ἡ ταύτιση τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν Εὐχαριστία, πού κάνει ὁ σεβασμιότατος καί τό ἐξουσιαστικό δικαίωμα πού δίνει στόν κάθε ἐπίσκοπο νά ἀποτελεῖ στήν οὐσία τό θεμέλιο λίθο της. Εἶναι ἐνδιαφέρον τό γεγονός πού ἐπισημαίνει ὁ Ι.Γ.Κ. ὅτι στήν προσπάθεια πού κάνει ὁ σεβασμιότατος νά ἀντιπαρέλθει τόν σχολαστικισμό τῆς Δύσης ὅσον ἀφορᾶ τή διαστολή τῆς Ἐκκλησίας μέσα στά μυστήριά της, στήν οὐσία εἰσάγει

ὁ ἴδιος ἕνα σχολαστικό πνεῦμα μέ τήν ταύτιση Ἐκκλησίας καί Εὐχαριστίας. Ἡ σκέψη τοῦ συγγραφέα ξεδιπλώνεται σέ μία σειρά λογικῶν ἐπιχειρημάτων πού σκοπό ἔχουν νά δείξουν στόν καλοπροαίρετο ἀναγνώστη ὅτι ἡ εὐχαριστιακή μετοχή δέν εἶναι κλειστή ἀναφορά καί λειτουργεῖ πραγματικά ὅταν δοκιμάζεται ἐκτός ορίων(σελ. 123). Αὐτό πού τονίζει ἰδιαίτερα ὁ Ι.Γ.Κ. εἶναι ὅτι τό σῶμα τοῦ Λόγου ἐκκλησιάζει ὅλους τούς ἀνθρώπους εἴτε τό θέλουν εἴτε ὄχι· καί ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ μετέχοντας στήν ὁμοουσιότητα τοῦ Λόγου ὀφείλει νά βιώσει καί τήν ἐν Χριστῷ ὁμοουσιότητά της μέ τούς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἐξάλλου ὅπως γράφει καί ὁ ἴδιος (σελ. 155) ἡ ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι στατική(ἑνιστική) ἀλλά κινητική(πληθυντική). Ὅσον ἀφορᾶ τό δεύτερο σκέλος τοῦ θέματος σχετικά μέ τήν ἐξουσία τοῦ ἐπισκόπου θά ἀναφέρω μία φράση τοῦ Ρ.Ντεμπρέ πού τήν παραθέτει ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας(σελ. 136): «Μέσα σέ δυό γενιές ὁ περιπλανώμενος ἀπόστολος ἀντικαταστάθηκε ἀπό τόν μόνιμα ἐγκατεστημένο ἐπίσκοπο».

Τό τρίτο μελέτημα ἀποτελεῖ τόν κεντρικό ἄξονα τῆς σκέψης τοῦ συγγραφέα ὅπου παρουσιάζεται μέ πολύ εὔγλωττο τρόπο ὁ «καημός» του γιά τήν ἐλπίδα πού χαρίζει ὁ Λόγος στήν ἀνθρωπότητα μέσα ἀπό τήν ὁμοουσιότητά Του μ᾿ αὐτήν. Ο Ι.Γ.Κ. ξεκινᾶ ἀπό μία παραδοχή ὅτι στήν σημερινή ἐποχή τό σῶμα διώκεται καί ὡς ἔννοια ἀλλά καί ὡς κοινός τόπος γιά τήν θεολογία. Ἡ ἀναγνώρισή του αὐτή βέβαια συμβαδίζει μέ τήν σκέψη τοῦ ἐπίσης διακεκριμένου θεολόγου Χρ. Σταμούλη (Ἀν.καθηγητή τοῦ τμήματος Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ.) ὅπως αὐτή ἐκφράζεται στό καινούργιο του ἔργο ''Ἔρως καί Θάνατος'' ἔκδ. Ἀκρίτας. Ο Ι.Γ.Κ. στήν παροῦσα μελέτη ἀναδεικνύει τήν σχέση πού ἔχει ὁ ὁριακός καί κτιστός ἄνθρωπος μέ τό ἄκτιστο, μέσα ἀπό τήν συγκατάβαση τοῦ Θεανθρώπου καί τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος φόρεσε τήν ἀνθρώπινη σάρκα γιά νά πλησιάσει τό πλάσμα του. Ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας πού ἦταν, εἶναι καί θά εἶναι τό παντοτινό αἴτημα τῶν καιρῶν γιά τόν πεπερασμένο ἄνθρωπο, γίνεται ἁπτή, κατανοητή καί πάνω ἀπ᾿ ὅλα μετέχεται στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Τό ἄνοιγμα τοῦ ἀνθρώπου ἐντός τῆς ὁμοουσιότητας τοῦ Λόγου κοινωνικοποιεῖ τόν ἑαυτό του στόν χῶρο τῆς συμπόνιας καί τῆς θεανθρωπιᾶς (ὅρος τοῦ συγγραφέα)· αὐτό εἶναι ἀνάσταση κατά τόν συγγραφέα. Σέ ἀντίθετη περίπτωση ὁ αὐτοπεριορισμός τοῦ ἀνθρώπου στό Ἐγώ του καί ἡ περιχαράκωσή του, ἀποτελεῖ ἁμαρτία. Ἀξιόλογη εἶναι ἡ θέση τοῦ Ν.Μπερδιάγιεφ πού μας θυμίζει ὁ συγγραφέας: «Ἡ σωτηρία μου προϋποθέτει τήν σωτηρία τοῦ ἄλλου, τοῦ πλησίον μου, τήν παγκόσμιαν σωτηρίαν, τήν σωτηρίαν ὁλόκληρου τοῦ κόσμου καί τήν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ» (σ.252).

Στά δυό τελευταῖα μελετήματα παρουσιάζονται οἱ κρίσεις τοῦ συγγραφέα πάνω σέ κείμενα πού ἐπεξεργάστηκε ὁ ἴδιος θεολογικά καί μᾶς καταθέτει τίς ἀπόψεις του μέσα ἀπό τήν δική του ὀπτική γωνία καί τό γυμνασμένο θεολογικό του κριτήριο. Στό πρῶτο μέ ἀφορμή τήν ἀνάγνωση τοῦ βιβλίου «Ἡ ὡραιότερη ἱστορία τοῦ Θεοῦ» ὁ Ι.Γ.Κ. συνδιαλέγεται μέ τρεῖς σύγχρονους ἐπιφανεῖς θεολόγους, J.Bottero, M.A. Ouanknin καί J.Moingt καί ἐκφράζει τήν ἐνδιαφέρουσα ἄποψη ὅτι ἡ Βίβλος δέν ἀποτελεῖ ἕνα ἀλφαβητάριο σχολαστικῆς καί ἀπολιθωμένης δογματικῆς, ἀλλά περισσότερο ἕνα ἐγχειρίδιο α-θεολογίας. Ἀρχικά ὁ συγγραφέας συμμερίζεται τίς ἀπόψεις καί τῶν τριῶν ἐπιστημόνων σχετικά μέ τήν δυναμική τοῦ δόγματος(J.Bottero), τήν ἀνεπάρκεια τοῦ ἰουδαϊσμοῦ νά ἑρμηνεύσει τήν Βίβλο(M.A. Ouanknin) καί τήν εὐθύνη τῆς θρησκείας γιά τόν θάνατο τοῦ Χριστοῦ(J.Moingt) στήν πορεία ὅμως ἀντιπαραβάλλεται μέ τόν τελευταῖο ὅταν αὐτός εἰσαγάγει ἕναν νέου τύπου νεστοριανισμό μέ τό ἑλκυστικό καί σήμερα σχῆμα τῆς ἐνοίκησης. Στό ἄλλο κείμενο πού τιτλοφορεῖται «ἡ ἀπάντηση τῶν ''38'' στήν εἰσήγηση τοῦ πάπα Βενέδικτου 16ου στό Ρέγκενσμπουρκ», ὁ συγγραφέας προκρίνει τόν διάλογο ἀνάμεσα στίς δυό μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκεῖες πάνω σέ μία νέα βάση πού δέν εἶναι ἄλλη ἀπό αὐτήν τῆς αὐτοκριτικῆς μέ ἀνθρώπινη λογική ἔτσι ὥστε ὁ κίνδυνος τῆς θρησκευτικῆς βίας πού ἀπειλεῖ πάντα τόν σύγχρονο κόσμο νά περιοριστεῖ ὅσο γίνεται περισσότερο.

Συνεκδοχικά θά λέγαμε ὅτι τό βιβλίο τοῦ Ι.Γ.Κ. ἀποτελεῖ μία νέα πρόταση γιά τά θεολογικά πράγματα. Ὁ *Λόγος Θεολογίας* εἶναι μία νέα ἀνάγνωση τῆς θεολογίας – ὀρθόδοξης καί δυτικῆς – μέσα ἀπό τό πρίσμα τῆς κένωσης τοῦ Θεοῦ Λόγου καί τῆς συγκατάβασής του στήν ἀνθρώπινη ἔμ-πονη πραγματικότητα. Ὁ συγγραφέας δέν διστάζει νά υἱοθετήσει νέους ὅρους τούς ὁποίους ἀντλεῖ ἀπό τήν ἀπό-δαιμονοποιημένη δυτική θεολογία καί τούς φιλτράρει μέ τό δικό του αἰσθητήριο, προσπαθώντας νά ἀποδώσει τήν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων. Κλείνοντας θά θέλαμε νά ποῦμε ὅτι ὁ ποιητικός καί συνάμα βιωματικός λόγος τοῦ συγγραφέα ἐπαληθεύει τό γεγονός ὅτι ἡ θεολογία δέν εἶναι μία ἐπιστήμη γιά τούς ἐκλεκτούς, ἀλλά γιά ὁλόκληρη τήν κλητή ἀνθρωπότητα.

Δημήτριος Ἀβδελᾶς
κοινωνιολόγος τελειόφοιτος Θεολογίας